نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية

في السياسة والاجتماع

للمستشرق الفرنسي
هنري لاووست

ترجمة
محمد عبد العظيم علي

تقديم وتعليق
دكتور مصطفى حلمي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده.

نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية
في السياسة والاجتماع

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى أرسل رسله بالبينات وأنزل معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط ، وأنزل الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس ، وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب ، إن الله قوى عزيز ، وختمهم بمحمد صلى الله عليه وسلم ، الذى أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله، وبعد

فها نحن بعون الله وتوفيقه قد أنجزنا الجزء الثانى من كتاب لاووست عن (نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية فى السياسة والاجتماع) ومضمونه يمثل الجهد الرئيسى الذى بذله المؤلف فى تتبع اجتهادات ابن تيمية فى المجالات السياسية والاجتماعية ، وقسمه إلى أقسام ثلاثة : —

القسم الأول : الدعائم الدينية

القسم الثانى : العناصر التأسيسية فى المجتمع والدولة

القسم الثالث : غايات الجماعة والدولة

وتعريفاً بمضمون هذا الكتاب بإيجاز ، فسنعرض لفصوله حسب ترتيب مؤلفه مع إبراز ما نخالفه فيه :

فى الفصل الأول عرض المؤلف فيه لما سماه تصور ابن تيمية للعلاقة بين الذات الالهية والصفات ، فتحدث عن أفعال الله تعالى للتمييز بين الارادة الكونية (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) يس ٨٢ والارادة التشريعية ، مقارناً فى هذا الفصل بين آراء ابن تيمية فى صفات الارادة والقدرة والكلام — بما فى ذلك موضوع خلق القرآن الكريم — مبيناً اتجاهات المدارس الكلامية والمذاهب الفلسفية المختلفة ، واستخلص فى النهاية أن نظام

ابن تيمية الاجتماعي والسياسي والأخلاقي يرتكز على تعميق تدريجي لمفهوم العبادة الخالصة لله سبحانه وتعالى .

وفي الفصل الثاني ، ناقش طبيعة النبوة ووظيفتها مستخلصاً أن ابن تيمية لم يول عنايته للمسائل المتعلقة بطبيعة الوحي وحركته ، بقدر ما اهتم بالنبوة ووظيفتها العقدية التشريعية ،بعد أن أغرقنا بسيل من أبحاث في عصمة الأنبياء ودراسة مقارنة في مكانة النبوة والإمامة لدى الشيعة وأهل السنة والجماعة والفلاسفة ، ثم معجزات الأنبياء والتمييز بينها وبين كرامات الأولياء .

ولما كانت قوة الشريعة الربانية هي المعجزة التي تثبت أفضلية محمد صلى الله عليه وسلم ، فلكي تدوم فاعليتها يجب أن يعهد بأمانتها إلى الأتقياء ورثة الأنبياء ، وقد ترك الرسول صلى الله عليه وسلم وصيته في حجة الوداع باتباع السنة وسنة الخلفاء الراشدين وتجنب البدع ، ثم صار العلماء بعد الخلفاء الراشدين هم ورثة النبي صلى الله عليه وسلم .

وفي هذا الفصل عالج أيضاً نظرية السيادة في الإسلام ، وهي في حقيقتها ملك لله تعالى وحده ، أما من حيث ممارستها فهي مودعة كأمانة منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم لدى من يضطلعون بتفسير الشريعة وشرحها وهم العلماء ، ويترتب على ذلك أن أصبح العلماء لهم الأولوية في حق توجيه الجماعة والدولة قبل الأمراء .

وفي الفصل الثالث احتلت دراسته عن السلف — وعلى رأسهم الصحابة أبو بكر وعمر وعثمان وعلي ومعاوية مكان الصدارة ، إذ يدين المسلمون بالفضل إلى هذه الأجيال بعد النبي صلى الله عليه وسلم في معرفة دينهم ، فأصبحوا قدوة للأجيال تلو الأجيال . وهذا الفهم استقاه المؤلف من ابن

تيمية عندما بين أنهم أعرف بأمور الاسلام من غيرهم لأنهم شهدوا الرسول صلى الله عليه وسلم وعاينوه وعرفوا من أقواله وأفعـاله ما لم يعرفه أكثر المتـأخرين . وأبان المؤلف عن الموقف الوسط لشيخ الاسلام بين الشيعة الغالين فى على رضى الله عنه وبين الخوارج. ولكنه دأب إلى إقحام المصطلحات السياسية الغربية فى وصف عهد الخلافة الراشدة ، ولم يوفق إلى فهم حقيقة موقف ابن تيمية من معاوية ، وإن أصاب فى عرض الموقف الوسط لأهل السنة والجماعة بين الآراء المتناقضة المتعارضة فى شتى أمور العقيدة . شأنهم فى ذلك شأن الاسلام وهو الدين الوسط بين الأديان .

* * *

وقد وفق المؤلف عندما استرشد بالعقيدة على مذهب ابن تيمية الاجتماعى والسياسى ، ويأتى هذا الاقرار الصحيح من لاووست بأهمية العقيدة ومكانتها فى كل التصورات والنظم المنبثقة عنها ، وتدل على أنها نقطة البدء الصحيحة فى أى حركه إصلاحية تريد النهوض بالأمة الاسلامية من جديد ، والبدء بها يعبر عن المنهج الذى أسس قواعده الرسول صلى الله عليه وسلم حيث حرر المسلمين من ربقة العبودية لغير الله تعـالى وانطلق بهم لتأسيس دولة عالمية لكون الأمة مـكلفة بدعوة لا تتحدد بالاقليم أو الوطن أو القوم ، أو حتى زمن وعصر معين ، فان رقعتهـا تتسع لتشمل كل المسلمين مهما ناءت بهم الديار وتباعدت الأقطار ، وتظل رسالتها كذلك على مدى الأجيال، فالعقيدة بطرفيها : التوحيد والدعوة العالمية ، — وهذه الفكرة التى أولاها ابن تيمية إهتماماً كبيراً .

وقد فهم لاووست هذا الأصل الجامع واستوعبه وعرضه بمنهج تركيبي ،

فجاء كتابه بمثابة رؤية من زاوية أحد العلماء الغربيين ، لاتخلو من كبوات ، ولكن يبقى لمضمون الكتاب بمحتوياته فى العقيدة والعبادات ونظم الحكم والسياسة أهميته — إذا جاء على لسان عالم غربى — كدافع للمسلم الغيور إلى التشمير عن ساق الجد فى الفقه فى دينه والدعوة له ، مثيراً لاعتزازه بإسلامه الذى أثمر أرقى النظم التى عرفتها البشرية ، بينما كانت أوروبا فى جهالة تامة وتفتقر إلى أبسط أنواع المعرفة ، ومزيداً للاقناع بأن الاسلام هو العقيدة والنظام الأصلح للبشرية إذ وضع المؤلف بين أيدينا نتاج شيخ الاسلام ابن تيمية — وهو واحد من علمائنا الأفذاذ الذين يتعذر احصاؤهم — يبرهن على أن الفقه الاسلامى يحتوى لنظام كامل شامل للحياة بالإضافة إلى أن الواقع التاريخى الذى عاشه المسلمون فى تاريخ الحكم وفى سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين من بعده خير دليل على كون الاسلام عقيدة وحضارة . فلعل الله تعالى يهدى بسببه ضحايا الغزو الثقافى الغربى والشرقى إلى هذه الحقيقة .

وقبل الدخول فى إحصاء الهنات العديدة للمؤلف ، فاننا نعذره لأن علم السياسة نشأ فى الغرب على نمط اليوتوبيا منذ جمهورية أفلاطون إلى يوتوبيا توماس مور ، ولكن علماء الاسلام فى أبحاثهم ذات الصبغة السياسية والاجتماعية عالجوا واقعاً ماثلا أمامهم ، محققاً فى أنظمة مطبقة ، وما كان لهم أن يفترضوا فروضاً وعندهم حقائق مقررة تصرفهم عن مثل هذه الفروض ، هذه الحقائق الواردة فى كتاب الله سبحانه وتعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم . حقاً هناك اختلاف عن مثالية حكم النبوة والخلافة الراشدة ، كما اتسعت الفجوة على مدار القرون ، ولكن ظل النظام الاسلامى محافظاً على

شريعة الاسلام ، مطبقاً لتعاليمه عن طريق القضاة والفقهاء والعلماء وأهل الحسبة،وغيرهم من الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر، يؤدون مسئولياتهم بكفاءة ومقدرة .

ظن المؤلف إذن — وله عذره — أن ابن تيمية يشبه فلاسفة السياسة الغربيين : أمثال هوبز المبتدع لنظرية تنازل الأفراد تأييداً للملكية المطلقة المستبدة السائدة فى عصره ، وفى المقابل (روسو) لتأييد الملكية الدستورية فى إنجلترا إذ ذاك ، أو افتراضه لنظرية العقد الاجتماعى لتأييد سيطرة الشعوب على الحكومات فى وقت الاعداد للثورة الفرنسية .

بهذه النظرة نرى الحكم الخاطىء للمؤلف عندما ظن أن نظريات شيخنا كانت محاولات لتبرير الأمر الواقع ، وما أبعد ذلك عن الصواب ؟ فلم يكن الشيخ قط من هذا الصنف من العلماء ، وقد أغنانا بسيرته الذاتية عن الدفاع عنه ، إذ مضى عمره متخطياً كثيراً من المحن بسبب جرأته فى إعلان الحق ، سلمته من سجن إلى سجن ، ومن محنة إلى أخرى .

ولن نمضى فى توضيح هذه النقطة أكثر من إيراد بعض فقرات لاذعة من كتابه (السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية) يضع فيها النقد جنباً إلى جنب مع المستوى الأمثل الذى أمر به الاسلام وحض عليه .كقوله (فلهذا لما غلب على أكثر الملوك قصد الدنيا دون الدين ، قدموا فى ولايتهم من يعينهم على تلك المقاصد [١])، ويوجب على أولى الأمر — وهما الأمراء والعلماء — أن يتحروا ما يقولون ويفعلون طاعة الله ورسوله واتباع كتاب الله [٢] .

١ — السياسة الشرعية ص ٣٣-٣٤

٢ — المصدر نفسه ص ١٨٢

كذلك يستحق الكتاب أن نتدبره دارسين متساءلين : ما الذى قدمه لقراء الفرنسية خاصة والأوروبيين عامة ؟ وهل كان بمثابة ضوء ينير لرجال الحكم والسياسة فى الغرب لمعرفة مواطن الضعف والقوة فى أمتنا، ومن هنا لم تكتف أوروبا بجيوشها المدججة بالسلاح ، بل جعلت علماءها وفلاسفتها يتقدمون الصفوف كطلائع تستكشف وتقود ، فأصبح العلم فى خدمة مشاريعهم ومخططاتهم الاستعمارية فى الغزو والسيطرة على عالمنا الاسلامى ؟

من ذلك مثلا أننا لاحظنا تحديد المؤلف لغرضه من الكتاب بقوله :

(إن أهمية التاريخ السياسى تتضافر مع عنايتنا بالأحداث الجارية فى العصر الحاضر وتحثنا على أن نزيح الظلام عن شخصية مؤثرة لفقيه بلغ بصدق مذهبه وأصالته أن اعتبره أتباعه نداً للامام الغزالى) ص ١٢٣

وعقده الصلة بين التاريخ السياسى والعناية بالأحداث الجارية يدل على معرفته لأثر ابن تيمية وامتداد مذهبه إلى الحركة السلفية الحديثة .

وهنا نسأل ، هل كان ينبه رجال السياسة إلى أفكار شيخ الاسلام وفعاليتها فى مناطق النفوذ الفرنسية كبلاد الشام والجزائر ؟ وهل كشف بها عن تيارات مقاومة الاحتلال الفرنسى آنذاك ؟

الإجابة بالقطع غير ممكنة ، ولكن مثل هذه التصريحات تزيح الستار عن صلة الاستشراق بالاستعمار ومقاومة حركات الجهاد الاسلامية ، فالصلة وثيقة بين حركة الجهاد التى قادها الامام عبد الحميد بن باديس — وكانت أساس الثورة الجزائرية — وبين أفكار ابن تيمية وجهاده ، كما كان شيخ الإسلام موضع اهتمام علماء الشام المعاصرين .

كذلك ، من علامات الاستفهام التى تحتاج إلى إجابة ، ما لاحظناه من الإساءة المتعمدة لشيخ الاسلام واتهامه بالتجسم وترويج كتب خصومه وإذاعتها فى الأروقة الجامعية وعلى مستوى عامة القراء ، وأيضاً هناك علامات تجعلنا نتوقف باحثين متسائلين : فقد كان دأب المستشرق الفرنسى لويس ماسينيون – وهو زميل لاووست ومعاصر له – إيقاف علمه واستشراقه على التبشير الدينى للوصول إلى أهداف استعمارية شأن العدد الأكبر من المبشرين المتزين بكل زى والمتلبسين بكل لباس[1] وبالمثل أوقف هنرى كوربان أعماله على الفلسفة الاشراقية للسهروردى المقتول وشغل المسلمين بها ! !

أما ذيل العبارة الآنفة ، فهى تحملنا على توجيه التحذير للمسلمين عامة، وعلمائهم خاصة ، من الانقسامات التى ظهرت بيننا وأصبحت فى ذمةالتاريخ لأسباب وعوامل داخلية وخارجية ، ويريد أعداؤنا الآن تشتيت المسلمين مرة أخرى بين فرق ومذاهب وأتباع لمذاهب دون أخرى ، وكأن لاووست وغيره يريدون تأجيج نار الفتنة ، فيتشيع البعض للغزالى ويهاجم ابن تيمية ، ويتخذ البعض الآخر الموقف المضاد ، وتكون النتيجة ضياع جهودنا وتمزيق شملنا ، فتطيش سهامنا بدلا من توجيهها إلى أعدائنا الحقيقيين أو التصدى لأزماتنا على أرض الواقع ! !

وما نأخذه عليه فى الباب الأول استغراقه فى شرح الآراء الشاذة فى العقيدة وتبنيه لآراء جهم والمعتزلة والأشاعرة محاولا وضع أفكار ابن تيمية وسط هذا الخليط بحيث يصعب على القارىء تمييز صحيحها من سقيمها ،

---

١ – د . مصطفى خالدى ، عمر فروخ – كتاب التبشير والاستعمار فى البلاد العربيه ص٢١٢

وكان الأحرى بيان الاتجاه السلفي لشيخ الاسلام منذ البداية باعتباره ميزاناً لمعرفة مدى انحراف هذه المذاهب ، بدلا من اغراقنا بسيل من الآراء ، والاعتقاد أن محاولة ابن تيمية كانت مجرد محاولة انتخابية أو تلفيقية .

ومجاراة للخطأ الشائع ، ظن لاووست أن شيخنا يرى إنشاء حكومة دينية — أى ثيوقراطية بالمصطلح الغربي ، بيما توضح المقارنة بينهما اختلاف الحكومة فى النظام الاسلامى عرف فى أوروبا فى القرون الوسطى ، فان الثيوقراطية أى نظرية الحق أو التفويض الالهى — تعنى ذلك النظام الذى نقله التاريخ عن أوروبا فى القرون الوسطى عندما حاولت طبقة رجال الدين أن تمسك فى يدها بزمام السلطة السياسية العليا ، وكان يستند اليها الملوك قديماً قبل عصر الثورة الفرنسية لتأييد سلطانهم المطلق ، وبالعكس استنبطت نظرية العقد الاجتماعى لروسو ، وقد كانت بمثابة السند أو المبرر الذى تستند اليه نظرية سيادة الأمة لتشكل سلاحاً من أسلحة الكفاح ضد نظرية التفويض الإلهى التى كان ينادى بها الملوك قديماً قبل عصر الثورة الفرنسية [١]

وبالمقارنة أيضاً بدور الحاكم فى النظامين ، تتضح الهوة الواسعة الفاصلة بينهما ، ولو كانت الحكومة الإسلامية ثيوقراطية لكان للخليفة أن يفعل ما يشاء ويترك ما يشاء ، ولكن الخليفة — وكل حاكم إسلامى — مقيد فيما ورد فيه نص : أى بنصوص القرآن والسنة ، فإذا لم يرد فيه نص فيما تسفر عنه الشورى [٢] .

وشتان بين قيد كهذا وبين سلطان مطلق من أى قيد فى الحكومة الثيوقراطية.

وهناك أمران لا بد من توضيحهما فى هذه المقدمة لما يترتب عليهما من آثار :

---

١ — عبد القادر عوده — الاسلام وأوضاعنا السياسية ص ١٠٤ .

٢ — د . عبد الحميد متولى — الغزو الفكرى والتيارات المعادية للاسلام ص ٢٦—٢٧ . منشأة المعارف بالاسكندرية ١٩٧٧ م .

الأول — ما فهمه لاووست والتبس عليه عنـد حديث ابن تيمية عن الإرادة الالهية — وأول ما ينبغي نقده ، هو اتباعه منهج المقارنة مع المتكلمين والفلاسفة ، كذلك أقحم على ابن تيمية القول بأن الارادة الالهية هى أخص الصفات ، وهذا لم يقله الشيخ فبمطالعاتنا لكتبه ، وبحثنا عن رأيه فى المفاضلة بين الصفـات الالهية وجـدناه يقف عند النصوص الشارحة لأفضلية بعض الصفات على البعض الآخر إذ يقول :

(والنصوص والآثار فى تفضيل كلام الله — بل وتفضيل بعض صفاته — على بعض متعددة وقول القائل : صفات الله كلها فاضلة فى غاية التمام والكمال ليس فيها نقص . كلام صحيح ، لكن توهمه أنه إذا كان بعضها أفضل من بعض كان المفضول معيباً منقوصاً خطـأ منه ، فان النصوص تدل على أن بعض أسمائه أفضل من بعض ، ولهذا يقال دعا الله باسمه الأعظم . وتدل على أن بعض صفاته أفضل من بعض وبعض أفعاله أفضل من بعض ، فـى الآثار ذكر اسمه العظيم واسمه الأعظم ، واسمه الكبير والأكبر ، كما فى (السنن) ورواه أحمد وابن حبان فى (صحيحه) عن ابن بريدة عن أبيه قال دخلت مـع رسول الله صلى الله عليه وسلم المسجد ، فاذا رجل يصلى يدعو : اللهم إنى أسألك بأنى أشهد أنك أنت الله لا إله إلا أنت الأحد الصمد الذى لم يلد ولم يولد ولم يـكن له كفواً أحد ، فقال النبى صـلى الله عليه وسلم (والذى نفسى بيـده لقد سأل الله باسمه الأعظم الذى إذا سئل به أعطى وإذا دعى به أجاب)

وعن أنس قال : كنت جالساً مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الحلقة ورجل قائم يصلى فلما ركع وسجـد تشهد ودعا فقال فى دعائه (اللهم

إنى أسألك بأن لك الحمد لا إله إلا أنت المنان بديع السموات والأرض يا ذا الجلال والاكرام يا حى يا قيوم)، فقال النبي صلى الله عليه وسلم (والذى نفسى بيده لقد دعا باسم الله الأعظم الذى إذا دعى به أجاب وإذا سئل به أعطى) . وقد ثبت فى (الصحيح) عن أبي هريرة عن النبي صلى اللهعليهوسلم أنهقال(إن الله كتب فى كتابفهو موضوع عنده فوق العرش أن رحمتى تغلب غضبي وفى رواية سبقت رحمتى غضبي ، فوصف رحمته بأنها تغلب وتسبق غضبه ، وهذا يدل على فضل رحمته على غضبه من جهة سبقها وغلبتها . وقد ثبت فى (صحيح مسلم) عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول فى سجوده (اللهم إنى أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبلك وأعوذ بك منك) روى الترمذى:

إنه كان يقول ذلك فى وتره (لكن هذا فيه نظر) وقد ثبت فى الصحيحوالسنن والمسانيد من غير وجه الاستعاذة بكلماته التامات ، كقوله (أعوذ بكلمات الله التامة من غضبه وعقابه ومن شر عباده ومن همزات الشياطين وان يحضرون) . وفى صحيح مسلم عن خوله انه قال صلى الله عليه وسلم (من نزل منزلا فقال أعوذ بكلمات الله التامة لم يضره شيء حتى يرتحل منه) وفى الصحيح نه قال لعثمان بن أبي العاص (قل أعوذ بعزة الله وقدرته من شر ما أجد وأحاذر) . ومعلوم أن المستعاذ به أفضل من المستعاذ منه ، فقد استعاذ برضاه من سخطه وبمعافاته من عقوبته . وأما استعاذته به منه لابد أن يكون باعتبار جهتين : يستعيذبه باعتبار تلك الجهة ومنه باعتباو تلك الجهة ليتغاير المستعاذبه والمستعاذ منه اذ أن المستعاذ منه مخوف مرهوب منه ، والمستعاذ به مدعو مستجار به ملتجأ إليه ، والجهة الواحدة لا تكون مطلوبة مهروبا

منها ، لكن باعتبار جهتين تصح ، كما فى الحديث الذى فى الصحيحين عن البراء بن عازب أن النبي صلى الله عليه وسلم علم رجــلا أن يقول عند النوم (اللهم أسلمت نفسى إليــك ووجهت وجهى إليك والجأت ظهرى إليك وفوضت أمرى إليك رغبة ورهبة إليك لامنجا ولا ملجأ منـك إ. إليك آمنت بكتـابك الذى أنزلت وبنبيك الذى أرسلت) . فبين انه لا ينجى منه إلا هو، ولا يلتجأ منه إلا إليه . وأعمل الفعل الثانى لما تنازع الفعلان فى العمــل ، ومعلوم أن جهـة كونه منجيا غير جهة كونه منجيا به ، وكذلك جهه كونه ملتجأ إليه غير كونه ملتجأ منه ، سواء قيل أن ذلك يتعلق بمفعلوته أوافعاله القائمة به اوصفاته أو بذاته باعتبارين . (١)

لم يذكرا بن تيمية اذن أن الارادة أخص الصفات الالهية ولكنه أورد النصوص الموضحة لأفضلية بعد الصفات على بعض .

وأثارنا أكثر ما أثارنا تقول المولف على ابن تيمية زاعماً أنه يرى أن الله تعالى موجود فى كل الكون اقتباساً من فكرة التجلى عند السالمية ، وهذه اساءة بالغة لشيخ الاسلام الذى شهر قلمه فى وجه الجهمية وأصحاب وحدةالوجود والحلولية لمحاربة هذاالضلال ، والقارىءسليم النيةالمبتدىء فى قراءة العربيةوفهمها يدرك المخالفة التامة لذلك ، فكيف بالمستشرق لاوست ؟ وللقارىء بضعةأسطر من الآلاف التى كتبها شيخ الاسلام قال عبد الله بن نافع كان مالك بن أنس يقول (الله فى السماء وعلمه فى كل مـكان وقال معدان سألت سفيان الثورى

---

١ - ابن تيمية - جواب اهل العلم والايمان ص ٨٧-٩١ ط دار الكتب العلمية -بيروت ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م .

عن قوله تعالى (وهو معكم أينما كنتم) قال علمه

وسئل عبد الله بن المبارك بما نعرف ربنا ؟ قال بأنه فوق سمواته مستوعلى عرشه بائن من خلقه

قلت بحد قال بحد لا يعلمه غيره

وهذا مشهور عن ابن المبارك ثابت عنه من غير وجه وهو نظر صحيح ثابت عن أحمد بن حنبل واسحق بن راهويه وغير واحد من الأئمة . وفى تفسير قوله تعالى (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذاك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة) « المجادلة ٧ » ، فقد ثبت عن الكل أنهم قالوا : هو معهم بعلمه(١)

أما أدلة وجود الله عز وجل فان ابن تيمية يأخذ بدليل الفطرة فالاقرار بالصانع أمر فطرى بديهى لا يجب أن يتوقف على النظر والاستدلال كما يزعم المتكلمون (٢)

الأمر الثاني : اتخذ المؤلف من تفسير قول الله تعالى (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) أصلا فى نظام ابن تيمية الاجتماعى السياسى والأخلاقى ، لأنه يرتكز على تعميق تدريجى لهذا المفهوم الجوهرى ، ألا هو العبادة الخالصة لله تعالى .

ونرى أنه لاينبغى أن يمر هذا الأصل دون توسع فى شرحه وبيان مدلولاته لدى شيخ الاسلام :

---

١ — شرح حديث النزول ص ٤٤—١٤٥ منشورات المكتب الاسلامى ١٣٨٩ هـ — ١٩٦٩م
٢ — ينظر تعليقنا ص ٤٣٠ .

تعريف العبادة وأنواعها :

يعرف ابن تيمية العبادة بأنها اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة : كالصلاة والزكاة والصيام والحج وصدق الحديث وأداء الأمانة وبر الوالدين وصلة الأرحام والوفاء بالعهود والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والجهاد للكفار والمنافقين والاحسان إلى الجار واليتيم والمسكين والمملوك من الآدميين والبهائم ، والدعاء والذكر والقراءة ، وأمثال ذلك من العبادة .

وكذلك حب الله ورسوله وخشية الله ، والأنابة إليه ، واخلاص الدين له ، والصبر لحكمه والشكر لنعمه والرضاء بقضائه والتوكل عليه والرجاء لرحمته والخوف لعذابه ، وأمثال ذلك هى من العبادات لله ، وذلك أن العبادة لله هى الغاية المحبوبة لله والمرضية له خلق الخلق لها كما قال تعالى (وما خلقت الجن والانس إلا يعبدون) الذاريات آية ٥٦ ، كما استقرأ شيخ الإسلام آيات قرآنية عديدة تتصل بعبادة الله تعالى مثل (وان هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون) الأنبياء ٩٢ (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) الحجر ٩٩ (وقال ربكم ادعونى استجب لكم أن الذين يستكبرون عن عبادتى سيدخلون جهنم داخرين) غافر ٦٠ و (سبحان الذى أسرى بعبده) الإسراء ١ .

ويخلص منها جميعا إلى أن الدين كله داخل فى العبادة مستندا إلى الحديث الوارد فى الصحيح عن تعريف الرسول صلى الله عليه وسلم للاسلام والايمان والاحسان ثم قال فى اخر الحديث (هذا جبريل

جاءكم يعلمكم دينكم) فجعل هذا كلة من الدين ، والدين يتضمن معنى الخضوع والذل فيقال دنته فدان أى اذللته فذل ، ويقال : ندين الله وندين لله أي نعبد الله ونطيعه ونخضع له ، فدين الله عبادته وطاعته والخضوع له ، والعبادة أصل معناها الذل ايضا .

لكن العبادة المأمور بها تتضمن معنى الذل ومعنى الحب ، فهى تتضمن غاية الذل لله بغاية المحبة له .

ويقرر فى النهاية ضرورة أن يكون الله أحب إلى العبد من كل شىء ، وأن يكون الله عنده أعظم من كل شىء ، بل لا يستحق المحبة والذل التام إلا الله ، ويخلص من كل ما تقدم إلى أن العبد يراد به المعبد الذى عبده الله فذلله ودبره وصرفه ، وبهذا الاعتبار فجميع المخلوقين عباد الله من الأبرار والفجار والمؤمنين والكفار وأهل الجنة وأهل النار ، اذ هو ربهم كلهم ومليكهم لا يخرجون عن مشيئته وقدرته وكلماته التامات التى لايجاوزها بر ولا فاجر ، فما شاء كان وأن لم يشاه لم يكن ، كما قال تعالى (أفغير دين الله يبغون وله أسلم من فى السماوات والأرض طوعا وكرها وإليه يرجعون) ٨٣ ال عمران . (١)

ولنا هنا وقفتان : —

الاولى — تفسير ابن تيمية للعبادة ، ويدخل فى دائرتها كافة الأنشطة الانسانية ، ومنها أعمال المسلمين فى مجالات السياسة والاجتماع

---

١ — رسالة العبودية فى الاسلام (تفسير قول الله تعالى (يا ايها الناس اعبدوا ربكم) ص ٣—٧ ط السلفه ١٣٨٧ هـ بالقاهرة .

والاقتصاد بلغة عصرنا ، ويدخل هذا فى تفسير قوله تعالى (وما خلقت الجن والإنس إلا يعبدون) الذاريات اية ٥٦ فقد أسهب شيخ الاسلام فى شرحه لأنواع العبادات وبيان أبعادها وصورها حتى لا يقتصر مفهوم العبادة فى الأذهان على أفعال الصلاة والزكاة والصيام والحج وحدها ، حتى أدخل فيها الامارة أو الرئاسة ، (فالواجب اتخاذ الإمارة دينا وقربة يتقرب بها إلى الله ، فان التقرب إليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات ، وانما يفسد حال أكثر الناس لابتغاء الرياسة أو المال بها) (١)

الثانية — استبعاد مايفهمه البعض من الآية أن العبادة وردت بها على سبيل الإجبار والقسر ، فقد سئل عن اللام فى قوله عز وجل (ليعبدون) ، إن كانت للصيرورة فى عاقبة الأمر فما صار ذلك - أى ليس كل الناس عابدين طائعين — وأن كانت للغرض ، لزم أن لا يتخلوفوا عن عبادته عز وجل ، وليس الأمر كذلك .

ويتطلب شرحها الحديث عن الارادة الالهية بنوعيها الكونية والتشريعية ثم محاولة فهم الحكمة من الأوامر والنواهى :

إن الارادة فى كتاب الله تعالى على نوعين :—

أحدهما الأرادة الكونية وهى الارادة المستلزمة لوقوع المراد التى يقال فيها ما شاء الله كان ومالم يشأ لم يكن وهذه الارادة فى مثل قوله (فن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا)

---

١ — السياسة الشرعية ص ١٨٤.

وأما النوع الثانى فهى الارادة الدينية الشرعية وهى محبة المراد ورضاه ومحبة أهله والرضا عنهم وجزاهم بالحسنى كما قال تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وفى قوله تعالى (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم)(١)

وتتردد هذه المعانى كثيرا فى كتب شيخ الاسلام بالفاظ وصيغ مختلفة. فى رسالة العبودية يتناول موضوع الارادة الانسانية من زاوية أخرى فيتكلم عن الحقيقة الكونية والحقيقة الدينية ، والمقصود من ناحية الحقيقة الكونية أن جميع الكائنات ومنها الانسان فهو فى مقام العبودية لله تعالى أى خاضعة للقوانين التى فطرها الله عليها ، مستندا إلى قوله تعالى (وله أسلم من فى السموات والأرض طوعا وكرها) فالخضوع فى هذه الحالة اضطرارى لا اختيار لأحد فيه ، أما من ناحية الحقيقة الدينية فيعتبر الانسان فى مقام العبودية لأنه مكلف فعبودية الانسان اذن طوعا وعبودية الكائنات كرها .

ويوضح ذلك إجابته على السؤال عن (اللام) فى قوله تعالى (ليعبدون) فى الآية الآنفة الذكر .

٢ — العبادة

فى اجابته نفى ان تكون هذه اللام لام العاقبة والصيرورة ، لأن لام العاقبة انما تجىء فى حق من لا يكون عالما بعواقب الأمور ومصايرها ، فيفعل الفعل الذى له عاقبة لا يعلمها كآل فرعون مثلا فى قول الله تعالى (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا) ، فأما من يكون عالما بعواقب الأفعال ومصايرها فلا يتصور منه أن يفعل فعلا له عاقبة لا يعلم عاقبته .

١ — مجموعة الرسائل الكبرى جـ٢ ص ٧٦–٧٧ رسالة (مراقب الادارة) .. ط صبيح — ١٣٨٦ هـ ١٩٦٦ م .

ويوضح أن اللام فى الآية هى المعروفة بلام (كى) ، وهى لام التعليل التى إذا حذفت إنتصب المصدر المجرور بها على المفعول له وتسمى العلة الغائية وهى متقدمة فى العلم والارادة متأخرة فى الوجود والحصول ، وهذه العلة هى المراد المطلوب المقصود من الفعل .

ويفسر الارادة فى كتاب الله بنوعين أحدهما إرادة كونية مستلزمة لوقوع المراد ، والثانية إرادة دينية شرعية ، وهى محبة المراد ورضاه ومحبة اهله والرضا عنهم وجزاهم بالحسنى ، وهى إرادة لا تستلزم وقوع المراد الا أن يتعلق به النوع الأول من الارادة كارادة الله عز وجل أن يجعل فى الأرض خليفة . ولعلنا نستطيع بمنهج تركيبى الوقوف على مذهب ابن تيمية فى مدى حرية الانسان حتى يزول الاشكال الناجم عن القراءة المجزأة لأفكاره والتى توهم انه مادام قد أخضع أعمال الانسان كلها لغاية العبودية لله تعالى فقد استلزم ذلك سلب الانسان حريته .

ولهذا نعرض أيضا بإيجاز رأيه فى الحكمة من الأوامر الالهية الشرعية ليتبين لنا ان موقف الانسان فيها إما طائعا وإما عاصيا ، والطاعة والمعصية بإرادة الانسان ويقع عليه مسئولية إختياره .

الحكمة من الأوامر الالهية : لتقريب مفهوم حرية الانسان ومسئوليته للأذهان ينظر ابن تيمية إلى الحكمة من الأوامر الدينية الشرعية مقسما إياها إلى ثلاثة أنواع ، هى :—

أحدها أن تكون فى نفس الفعل — وان لم يؤمر به — كما فى الصدق والعدل ونحوهما من المصالح الحاصلة لمن فعل ذلك وان لم يؤمر به والله يأمر بالصلاح وينهى عن الفساد ، فانه سبحانه يأمر بالعدل وينهى عن الظلم ، ولهذا

لاحظ ابن تيمية ان الله تعالى ينصر الدولة العادلة وان كانت كافرة ولا ينصر الدولة الظالمة ولو كانت مؤمنة .

والنوع الثانى ان ما أمر به ونهى عنه صار متصفا بحسن اكتسبه من الامر وقبح اكتسبه من النهى كالخمر التى كانت لم تحرم ثم حرمت فصارت خبيثة والصلاة إلى الصخرة التى كانت حسنة فلما نهى عنها صارت قبيحة . فان ما امر به يحبه ويرضاه وما نهى عنه يبغضه ويسخطه . وهو إذا أحب عبدا ووالاه اعطاه من الصفات الحسنة ما يمتاز بها على من ابغضه وعاداه . وكذلك المكان والزمان الذى يحبه ويعظمه كالكعبة وشهر رمضان — يخصه بصفات يميزه بها على ما سواه بحيث يحصل فى ذلك الزمان والمكان من رحمته واحسانه ونعمته مالا يحصل فى غيره .

فان قيل الخمر قبل التحريم وبعده سواء فتخصيصها بالخبث بعد التحريم ترجيح بلا مرجح .

قيل ليس كذلك بل انما حرمها فى الوقت الذي كانت الحكمة تقتضى تحريمها . وليس معنى كون الشيء حسنا وسيئا مثل كونه أسود وأبيض بل هو من جنس كونه نافعا وضارا وملائما ومنافرا وصديقا وعدوا ونحو هذا من الصفات القائمة بالموصوف التى تتغير بتغير الاحوال. فقد يكون الشيء نافعا فى وقت ضارا فى وقت ، والشيء الضار قد يترك تحريمه إذا كانت مفسدة التحريم ارجح كما لو حرمت الخمر فى اول الاسلام ، فان النفوس كانت قد اعتادتها عادة شديدة ولم يكن حصل عندهم من قوة الايمان ما يقبلون ذلك التحريم ، ولا كان إيمانهم ودينهم تاما حتى لم يبق فيه نقص الا ما يحصل بشرب الخمر من صدها عن ذكر الله وعن الصلاة فلهذا وقع

التدريج فى تحريمها . فأنزل الله أولا فيها (يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما) البقرة ٢١٩ . ثم أنزل فيها لما شربها طائفة وصلوا فغلط الامام فى القراءة آية النهى عن الصلاة سكارى (النساء ٤٣) ثم أنزل الله آية التحريم (المائدة ٩٠) .

والنوع الثالث – ان تكون الحكمة ناشئة من نفس الأمر وليس فى الفعل البتة مصلحة ، لكن المقصود ابتلاء العبد هل يطيع أو يعصى ، فاذا اعتقد الوجوب وعزم على الفعل حصل المقصود بالأمر فينسخ حينئذ ، كما جرى للخليل فى قصة الذبح : فانه لم يكن الذبح مصلحة ولا كان هو مطلب الرب فى نفس الأمر ، بل كان مراد الرب ابتلاء ابراهيم ليقدم طاعة ربه ومحبته على محبة الولد ، ولا يبقى فى قلبه التفات إلى غير الله ، فانه كان يحب الولـــد محبة شديدة ، وكان قد سأل الله أن يهبه اياه وهو خليل الله – فأراد تعالى تكميل خلته لله بأن لا يبقى فى قلبه ما يزاحم به محبة ربه .

(فلما أسلما وتله للجبين وناديناه أن يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزى المحسنين . ان هذا لهو البلاء المبين – الصافات ١٠٣ ، ١٠٦) ومثل هذا الحديث الذى فى (صحيح البخارى) حديث أبرص وأقرع وأعمى كان المقصود ابتلاءهم لا نفس الفعل . (١)

وفيما يلى نص الحديث المشار إليه :–

عن ابى هريرة رضى الله عنه انه سمع النبى صلى الله عليه وسلم يقول : إن ثلاثة من بنى اسرائيل ، أبرص وأقرع وأعمى ، أراد الله أن يبتليهم ،

---

١ – ص ١٩٩–٢٠١ جواب اهل العلم والايمان ط دار الكتب العلميه بيروت ١٣٩٤ هـ ١٩٧٤م.

فبعث اليهم ملكا فأتى الأبرص فقال : أى شىء أحب أليك ؟ قال : لــون حسن وجلد حسن ويذهب عنى الذى قد قذرنى الناس ، فمسحه ، فذهب قذره ، وأعطى لونا حسنا ، قال : فأى المال أحب اليك ؟ قال : الابل — أو قال البقر — شك الراوى — فأعطى ناقة عشراء فقال : بارك الله لك فيها. فأتى الأقرع ، فقال : أى شىء أحب اليك ؟ قال : شعر حسن ويذهب عنى هذا الذى قذرنى الناس ، فمسحه فذهب عنه وأعطى شعرا حسنا ، قال : فأى المال أحب اليك ؟ قال : البقر ، فأعطى بقرة حاملا قال : بارك الله لك فيها.

فأتى الأعمى فقال : أى شىء أحب اليك ؟ قال أن يرد الله إلى بصرى فأبصر الناس فمسحه فرد الله اليه بصره ، قال : فأى المال أحب اليك ؟ قال للغنم فأعطى شاة والدا فأنتج هذا وولد هذا ، فكان لهذا واد من الابل ، ولهذا واد من البقر ، ولهذا واد من الغنم . ثم أنه أتى الأبرص فى صورته وهيئته فقال : رجل مسكين قد انقطعت بى الحيال فى سفرى فلا بلاغ لى اليوم إلا بالله ثم بك أسألك بالذى أعطاك اللون الحسن والجلد الحسن ، والمال بعيراً أتبلغ به فى سفرى ، فقال الحقوق كثيرة فقال : كأنى أعرفك ألم تكن أبرص يقذرك الناس ؟ فقيرا فأعطاك الله ؟ فقال : إنما ورثت هذا المــال كابرا عن كابر ، فقال : ان كنت كاذبا فصيرك الله إلى ما كنت . وأتى الأقرع فى صورته وهيئته ، فقال له مثل ما قال لهذا ، ورد عليه مثل ما ورد هذا فقال : ان كنت كاذبا فصيرك الله إلى ما كنت .

وأتى الأعمى فى صورته وهيئته ، فقال : رجل مسكين وابن سبيل انقطعت بى الحبال فى سفرى فلا بلاغ لى اليوم إلا بالله ثم بك ، أسألك بالذى رد عليك بصرك شاة أتبلغ بها فى سفرى فقال : قد كنت أعمى فرد الله إلى

بصرى ، فخذ ما شئت ودع ما شئت فوالله لا أجهدك اليوم بشيء أخذته لله عز وجل ، فقال : أمسك مالك ، فأنما إبتليتم فقد رضى الله عنك وسخط على صاحبيك .(قال النووى متفق عليه — رياض الصالحين باب المراقبة)

وفى ضوء هذا الشرح يأتى إلى تفسير قوله تعالى (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) فهى متعلقة بالارادة الدينية الشرعية ، وقد يقع مرادها وقد لا يقع ، والمعنى : إن الغاية التى نحب لهم وترضى لهم والتى أمروا بفعلها هى العبادة فهو العمل الذى خلق العباد له ، أى هو الذى يحصل كمالهم وصلاحهم الذى به يكونون مرضيين محبوبين فمن لم تحصل منه هذه الغاية كان عادما لما يحب ويرضى ، ويراد له الارادة الدينية التى فيها سعادته ونجاته وعادما لكماله وصلاحه العدم المستلزم فساده وعذابه . .[1]

يقرر ابن تيمية حرية الانسان ومسئوليته عن أعماله ، وتشمل شئون الحكم أيضا فان الامارات من الأعمال التى يتقرب بها إلى الله تعالى ، وتتحقق العبودية إذا ما خضع الانسان فى عقيدته ونظامه الاجتماعى والسياسى والاقتصادى والأخلاقى . فان جميع الولايات فى الاسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله ، وأن تكون كلمة الله هى العليا ، وأن يسود فى هذه الأرض حكم العبودية الحقيقية لله تعالى .

فى تناول المؤلف فى الفصل الرابع لأصول الفقه .

بدأ بالقرآن الكريم كأول مصادر التشريع ، فعرفه بأنه لا يستمد قوته الالزامية من سلطة الوحى وحدها وانما يسوق إلى العقل مجموعة من البراهين

---

١ — مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٧٨.

المنطقية مصحوبة بقوة إقناع لا نجدها فى غيرها من البراهين ، ويقصد المؤلف بذلك ما ورد عن ابن تيمية فى تعريفه للأدلة الشرعية انها شرعية لأن الشرع ورد بها ولأن العقل يدل عليها أيضا حتى يبطل حجج المتكلمين والفلاسفة الذين ابتدعوا أدلة عقلية لا تستقيم أمام النقد ، بينما تضمن القرآن الكريم الأدلة على إثبات الربوبية والوحدانية والنبوة والمعاد وبين الأدلة العقلية الدالة على ذلك ، فقد جاء القرآن الكريم بالبينات والهدى بالآيات وهى الدلائل اليقينيات . ثم يشرح قواعد منهج ابن تيمية فى التفسير ملخصا إياها فى ضرورة تدبر القرآن الكريم والتمكن من لغة النبي صلى الله عليه وسلم الاصطلاحية وكذلك لغة معاصرية ودراسة ظروف الوحي وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وينتهى إلى إثبات تمتع ابن تيمية بتذوقه للتاريخ وموضوعيته الفريدة التى تمسك بها دائما .

ولكن عند إنتقاله إلى أصول الفقه عند ابن تيمية رأيناه تجاوز الحد كثيرا عندما ظن أن شيخ الاسلام اتخذ من القياس والمصالح المرسلة عونا لتطوير الشريعة ، أو طعن فى قيمة الاجماع ، لذلك اضطررنا إلى توضيح الموقف المعين لابن تيمية :—

الاجماع :

ما نأخذه على المؤلف فى سياق عرضه لهذا الفصل أنه ظن أن ابن تيمية تمكن من التهوين من قيمة الاجماع ومن هيمنته ، وأن يخضع للنقد والمراجعة مختلف النقاط التى أنشأها وأن يبحث فى مجالات أخرى عن عوامل لتطوير الشريعة مثل القياس ومثل المصلحة .

وهذا الحكم غير صحيح ويدل على قصور فى إستيعاب منهج شيخ

الاسلام ، لان معارضة ابن تيمية لم تتجه إلى الاجماع فى ذاته كأصل من أصول الفقه ، ولكن عارض بعض المتأخرين الذين إعتبروا أن الاجماع مستند معظم الشريعة ، فصرح بأن ذلك لنقص معرفتهم بالكتاب والسنة وخطأ من قال بالأخذ بالاجماع مع مخالفته للنص الذى ظهر ، مقررا أن الاجماع إذا خالفه نص فلابد أن يكون مع الاجماع نص معروف به ان ذلك منسوخ ، فأما أن يكون النص المحكم قد ضيعته الأمة وحفظت النص المنسوخ ، فهذا مالا يوجد قط ، وهو نسبة الأمة إلى حفظ ما نهيت عن إتباعه وإضاعة ما أمرت بإتباعه وهى معصومة عن ذلك . ويختم رسالته (معارج الوصول) بتأكيد أن السنة لا تنسخ الكتاب وأن السنة لا ينسخها إجماع ، وان الاجماع الصحيح لا يعارض كتابا ولا سنة . وفى كتاب آخر يعطى الاجماع حقه ويفصل رأيه فيه فكل ما أجمع عليه المسلمون إجماعا ظاهرا يعرفه العامة والخاصة فهو منقول عن نبيهم صلى الله عليه وسلم ، لم يحدث ذلك أحد بعده لا بإجتهاده ولا بغير إجتهاده ، بل ما قطعنا بإجماع أمة محمد صلى الله عليه وسلم فأنه يوجد مأخوذ عن نبيهم . والأمة لا تجتمع على ضلالة ، بل لا يزال فى أمته طائفة قائمة بالحق حتى تقوم الساعة ، فما اجمعت عليه الأمة اجماعا ظاهرا تعرفه العامة والخاصة فهو منقول عن نبيهم صلى الله عليه وسلم ، ولا نشهد بالعصمة الا لمجموع الأمة مثل اجماعهم على ان محمدا صلى الله عليه وسلم أرسل إلى جميع الأمم ، أهل الكتاب وغير أهل الكتاب ، فان هذا تلقوه عن نبيهم صلى الله عليه وسلم ، وهو منقول عندهم نقلا متواترا يعلمونه بالضرورة ، وكذلك اجماعهم على إستقبال الكعبة البيت الحرام فى صلاتهم ، فان هـذا الاجماع منهم على ذلك مستند إلى النقل المتواتر عن نبيهم وهو مذكور فى كتابهم الخ ... (١)

---

١ - الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح جـ١ ص ١٢٥ ط المدنى بدون تاريخ.

أما فكرة التطور التي طغت على معظم أفكار المستشرقين وتسللت الينا فأخذ البعض يتحدث عن (تطوير الشريعة) لتتلاءم مع العصر ، فردها إلى خلطهم أصول الاسلام الثابتة ، وبين آراء المجتهدين المستندة إليها ، فالاسلام لا لا يؤخذ من نظرات بشرية تخطيء وتصيب ، ولكنه آية محكمة وسنة صحيحة ثم إجماع وقياس وفقا لقواعد قررها علماء أصول الفقه ، وهي إذ تعالج ما يطرأ من مسائل ومشكلات جديدة ، تعالجها دون أن تتغير أو تتطور معها . قال المجاهد المغربي علال الفاسي – رحمه الله :–

(ان التطور إذا فسر بمعنى التغير يكون إلى أعلى وإلى أسفل . فقد يكون التقدم وقد يكون المسخ . ولذلك لابد من إتخاذ العقيدة التي يؤمن بها المجتمع مقياسا للتحول الذى يقع ليحكم عليه هل هو انحراف يؤدى إلى المسخ أم هو حركة فى الخط المستقيم تؤدى إلى التقدم ؟ فالانسان حينما يحافظ على فطرته يكون فى أحسن تقويم ، ولكنه حين ينحرف عنها يقع فى الأسفل مالم ينقذه إيمانه وعمله الصالح الذى يريد الاحتفاظ دائما بعلاقة الانسان الثابتة بالفطرة. قال تعالى (لقد خلقنا الانسان فى أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات) ، وإذن فالتطور مهما بلغ يجب أن يقاس بمقياس الشريعة ، فما وافقها قبل وما خالفها رفض ، وليست الشريعة التي تعرف على التطور ليحكم عليها ، فيقبل منها ما شاء ويرفض منها مالم يجانسه ، وإذا كان التطور (صورة) فان مرآته هى الشريعة التي تظهر حسن الصورة أو انحرافها أو مسخها) (١)

وفى تناوله للقياس رأينا لاوست قد شوه هذا الاصل تشويها كبيرا عما عرفناه وقرأناه فى كتب ابن تيمية ، إذ ظن ان شيخنا قد اعتمد على تعريف

١ – علال الفاسي – دفاع عن الشريعة ص ١٦٩–١٧٠ منشورات العصر الحديث بيروت ١٩٧٢

ارسطو القياس المنطقى ولم يفطن إلى ان القياس الاصولى يخالف القياس الارسططاليسى كما سنرى . وتتمثل سقطته الكبرى فى حكمه الآتى : (ولا تستغنى عقيدة ابن تيمية عن منهجه الاصولى ، كما لم تستغن نظرياته فى الغيبيات عن منطق أرسطو) وكان المؤلف فى حكمه خاضعا للفكرة التى شاعت لدى المستشرقين والمتأثرين بهم ، فظنوا أن المسلمين إتخذوا المنطق الارسطاليسى منهجا لأبحاثهم . ثم تصدى لهذه الفكرة أستاذنا الدكتور النشار فى كتابه (مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ونقد المسلمين للمنطق الارسطاليسى) (١) فأثبت فيه إثباتا قاطعا — فى ضوء وثائق هامة من أبرزها كتب شيخ الاسلام وفى مقدمتها الرد على المنطقين ونقض المنطق — أثبت عدم قبول علماء المسلمين لهذا المنطق بل محاربتهم له حتى ارتفع شعار (من تمنطق فقد تزندق) .

وموجز الفكرة أن اهم خصائص المنهج التجريبى الاسلامى انه منهج منهج أدراكى أو تأملى، فقد أدرك علماء المسلمين تمام الادراك أنه لابد من وضع منهج فى البحث يخالف المنهج اليونانى حيث أن هذا المنهج الأخير إنما هو تعبير عن حضارة مخالفة وتصور حضارى مخالف . ويثبت هذا الحملة العنيفة التى قام بها علماء الاسلام على منطق يونان . وقد أقام المسلمون منهجهم على أصول مخالفة ، يتبين ذلك من تعريفهم للحد ، وموقفهم من القضية فى المنطق الصورى ثم مكانة القياس فى أبحاثهم .

يبدأ المسلمون ببحث فى الحد أو التعريف يخالف تمام المخالفة الحد أو التعريف الارسططاليسى ، فالحد عند علماء المسلمين ليس هو المعرف للماهية أو للذات إنما هو يحصل بالخواص اللازمة التى لا تحتاج إلى ذكر الصفات

١ — د . على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام دار الفكر العربى — القاهرة ط ١٣٦٧ ﻫ = ١٩٤٧ م .

المشتركة بينه وبين غيره وهى الفكرة التى صبغت المنطق الاستقرائى الحديث بصبغتها الخاصة ، وأخذ بها جون استيوارت مل وغيره من المفكرين التجريبيين ، ومن الواضح أنه لا يمكن الاخذ بفكرة الماهية الثابتة اساسا للحد فى منطق تجريبى .

فاذا إنتقلنا إلى العنصر الثانى من المنطق الشكلى وهو القضية نجد المسلمين ينكرون القضية الكلية إنكارا باتا بينما هى مادة البرهان عند أرسطو ، ولكن ليست لهذه القضية عند المسلمين أية فائدة لأنه إذا كان لابد فى كل برهان من قضية كلية فيجب أن نعلم كونها كلية فاذا كان العلم بهذه القضية بديهيا كان العلم ببديهية أفرادها بطريق الأول ، وكل برهان تكون فيه إحدى هذه القضايا مقدمة كبرى يمكن العلم بالنتيجة بدون توسط تلك القضية .

وبدراسة مبحث الاستدلال عند المسلمين نجدهم قد توصلوا إلى مبحث استقرائى متفق تمام الاتفاق مع جوهر المذهب ومع أنهم إستخدموا كلمة (القياس) وهى الكلمة التى إستخدمها أرسطو أيضا إلا أن قياس المسلمين يختلف عن قياس أرسطو تمام الاختلاف ، فبينما القياس الارسطاليسى هو حركة فكرية ينتقل فيها العقل من حكم كلى إلى أحكام جزئية أو من حكم عام إلى حكم خاص بواسطة الحد الثالث ينتقل قياس المسلمين من حالة جزئية إلى حالة جزئية أخرى — لوجود جامع بينهما — بواسطة تحقيق علمى دقيق .

خدع لاووست إذن كما خدع غيره لوجود التشابه الظاهرى بين العمليتين الفكريتين ، فإنهما تبدوان من طبيعة واحدة وفى الحقيقة أن هذين الطريقين يختلفان أشد الاختلاف فى جوهرهما وفى طريقة علاج أرسطو للتمثيل وعرض المسلمين للقياس .

نقد ابن تيمية للقضية الكلية عند أرسطو :

يرى ابن تيمية أن العلم بالقضية العامة إما أن يكون بتوسط قياس أو بغير توسط قياس فان كان لابد من توسط قياس والقياس لابد فيه من قضية عامة لزم أن لا يعلم العام إلا بعام وذلك يستلزم الدور المتسلسل فلابد أن ينتهى الأمر إلى قضية كلية عامة معلومة بالبديهة ، ويشرح فكرته عن الفرق بين قياس الشمول وقياس التمثيل .

فيذكر أن المناطقة يدعون أن المفيد لليقين هو (قياس الشمول) فاما (قياس التمثيل) فيزعمون أنه لا يفيد اليقين ونحن نعلم أن من (التمثيل ما يفيد اليقين ومنه مالا يفيده كالشمول فان الشيئين قد يكون تماثلهما معلوما وقد يكون مظنونا كالعموم وأن جمع بينهما بالعلة فالعلة فى معنى عموم الشمول يوضح أن يقول (قياس الشمول) يؤول فى الحقيقة إلى (قياس التمثيل) كما أن الآخر فى الحقيقة يؤول إلى الأول ، ولهذا تنازع الناس فى مسمى (القياس) فقيل هو قياس التمثيل) فقط وهو قول أكثر الأصوليين ، وقيل قياس الشمول فقط وهو قول أكثر المنطقيين وقيل بل القياسان جميعا وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين وذلك ان قياس الشمول مبناه على إشتراك الافراد فى الحكم العام وشموله لها وقياس التمثيل مبناه على إشتراك الاثنين فى الحكم الذى يعمهما ومآل الأمرين واحد (١)

ويرى ابن تيمية أن العقل الإنسانى ينتقل من الجزئى إلى الكلى لا العكس كما يتصور أرسطو وغيره فالكليات فى النفس تقع بعد معرفة الجزئيات المعينة بمعرفه الجزئيات المعينة من أعظم الاسباب فى معرفة الكليات ، وهذه

---

١ - ابن تيمية : الرد على المنطقين ص ٣٦٤-٣٦٥ ط ادارة ترجمان السنه - لاهور باكستان ١٣٩٦ هـ = ١٩٧٦ م .

خاصة العقل فان خاصة العقل معرفته الكليات بتوسط معرفته بالجزئيات فمن أنكرها أنكر خاصة عقل الانسان ، فمن تدبر جميع ما يتكلم فيه الناس من الكليات المعلومة بالعقل فى الطب والحساب والطبيعيات والصناعات والتجارات وغير ذلك وجد الأمر كذلك . فاذا قيل ان الشمس إذا وقعت على البحر أو غيره سخنته فتصاعد منه بخار لأن الحرارة تحلل الرطوبة ثم قيل كما يتصاعد البخار من القدر التى فيها الماء الحار — كان هذا المثال مما يؤكد معرفة الأول .

والأقيسة التى يستعملها الفلاسفة فى علومهم ويجعلونها كلية كليها يعتضدون فيها بالأمثلة وليس مع القوم إلا ما علموه من صفات الأمور المشاهدة ثم قاسوا الغائب على المشاهدة به بالجامع المشترك التى يجعلونه كليا فان لم يكن هذا صحيحا لم يكن مع أحد من أهل الأرض علم كلى يشترك فيه ما شهده وما غاب عنه حتى قوله (الخبز يشبع) (الماء يروى) ونحو ذلك فأنه لم يعلم بحسه إلا أمورا معينة فمن اين له الغائب بمنزلة الشاهد الا بهذه الطريق ؟ والانسان قد ينكر أمرا حتى يرى واحدا من جنسه فيقر بالنوع ويستفيد بذلك حكما كليا (١)

طريقة القرآن :

وهذه هى طريقة القرآن الكريم فى مخاطبة الانسان ، فيستخلص ابن تيمية من القرآن الكريم الاستدلالات من الآيات ، فان الله سبحانه يقول (كذبت قوم نوح المرسلين . كذبت عاد المرسلين . كذبت ثمود المرسلين) ونحو ذلك وكل من هؤلاء إنما جاءه رسول واحد ، لكن كانوا مكذبين بجنس الرسل ، لم يكن تكذيبهم بالواحد لخصوصه ، وهذا بخلاف تكذيب اليهود والنصارى لمحمد صلى الله عليه وسلم ، فأنهم لم يكذبوا جنس الرسل

١ — نفس المصدر ص ٣٦٨-٣٦٩ .

إنما كذبوا واحدا بعينه بخلاف مشركى العرب الذين لم يعرفوا الرسل فان الله يحتج عليهم فى القرآن بإثبات جنس الرسالة .

ولهذا يجيب سبحانه عن شبه منكرى جنس الرسالة كقولهم (أبعث الله بشرا رسولا) الاسراء (٤) ، فيقول (وما ارسلنا من قبلك إلا رجالا نوحى اليهم فسألوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون) النحل (٤٣) أى هذا متواتر عند أهل الكتاب فاسألوهم عن الرسل الذين جاءتهم أكانوا بشرا أم لا وكذلك

يخلص ابن تيمية من ذلك كله إلى القول بأن الميزان المنزل من الله تعالى هو القياس الصحيح ، إذ قال عز وجل (الله الذى أنزل الكتاب بالحق والميزان) الشورى ١٧ وقال (لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط) (الحديد ٢٥) والميزان يفسره السلف بالعدل ويفسره بعضهم بما يوزن به وهما متلازمان . وقد أخبر أنه أنزل ذلك مع رسله كما أنزل معهم الكتاب ليقوم الناس بالقسط . فما يعرف به تماثل المتماثلات من الصفات والمقادير هو من (الميزان) وكذلك ما يعرف به اختلاف المختلفات فعرفة أن هذه الدراهم أو غيرها من الأجسام الثقيلة بقدر هذه تعرف بموازينها وكذلك معرفة أن هذا الكيل مثل هذا يعرف بميزانه وهو المكاييل . وكذلك معرفة أن هذا الزمان مثل هذا الزمان يعرف بموازينه التى يقدر بها الأوقات كما يعرف به الظلال وكما يجرى من ماء ورمل وغير ذلك (يقصد الساعات المعروفة آنذاك) وكذلك معرفة أن هذا بطول هذا يعرف بميزانه وهو الذراع فلابد من بين كل متماثلين من قدر مشترك كلى يعرف به أن أحدهما مثل الآخر . فكذلك الفروع المقيسة على أصولها فى الشرعيات والعقليات تعرف بالموازين المشتركة بينهما وهى الوصف الجامع المشترك الذى يسمى (الحد الاوسط) فانا إذا علمنا أن الله حرم خمر العنب لما ذكره من أنها تصد عن

ذكر الله وعن الصلاة وتوقع بين المؤمنين العداوة والبغضاء ثم رأينا نبيذ الحبوب من الحنطة والشعير والرز وغير ذلك يماثلها فى المعنى الكلى المشترك الذى هو علة التحريم كان هذا القدر المشترك الذى هو العلة هو الميزان التى أنزلها الله فى قلوبنا لنزن بها هذا ونجعله مثل هذا فلا نفرق بين المتماثلين .

والقياس الصحيح هو من العدل الذى أمر الله تعالى به . (١)

الآيات والحكمة أدل من القضايا المنطقية القياسية :

طعن ابن تيمية فى يقينية العلم بالكليات ، وتوصل منها إلى نتائج هامة فى العلم الالهى ، فقد قرر ان القضايا الكلية العامة لا توجد فى الخارج كلية عامة وانما تكون كلية فى الاذهان لا فى الاعيان ، وأما الموجودات فى الخارج فهى أمور معينة كل موجود له حقيقة تخصه يتميز بها عما سواه لا يشاركه فيها غيره ، فحينئذ لا يمكن الاستدلال بـ (القياس) على خصوص وجود معين وهم معترفون بذلك وقائلون ان (القياس) لا يدل على أمر معين وقد يعبرون عن ذلك بأنه لا يدل على جزئى ، وانما يدل على كل — والمراد بالجزئى ما يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه — وكل موجود له حقيقة تخصه يمنع تصورها من وقوع الشركة فيها . فاذن (القياس) لا يفيد معرفة أمر موجود بعينه ، وكل موجود فأنما هو موجود بعينه . فلا يفيد معرفة شيء من حقائق الموجودات ، وانما يفيد أموراً كلية مطلقة مقدرة فى الأذهان لا محققة فى الأعيان .

ولذلك فان شيخ الاسلام يبين تهافت ما يذكره النظار من الأدلة القياسية التى يسمونها (براهين) على إثبات الصانع سبحانه وتعالى لا يدل شيء منها

---

١ — الرد على المنطقتين . ص ٣٧١-٣٧٢ .

على عينه ، وإنما يدل على أمر مطلق كلى لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه . فانا إذا قلنا (هذا محدث) وكل محدث فلابد له من محدث أو (ممكن) والممكن لابد له من واجب إنما يدل هذا على محدث مطلق أو واجب مطلق ولو عين بأنه قديم ازلى عالم بكل شيء وغير ذلك فكل هذا إنما يدل فيه (القياس) على أمر مطلق كلى لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه . وإنما يعلم عينه بعلم آخر يجعله الله فى القلوب . وهم معترفون بهذا لأن النتيجة لا تكون أبلغ من المقدمات ، والمقدمات فيها قضية كلية لابد من ذلك ، والكلى لا يدل على معين .

ثم يقارن بين أدلة المناطقة والآيات القرآنية . فان الله تعالى يذكر الآيات فى كتابه ، كقوله تعالى (ان فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار — إلى قوله — لقوم يعقلون — البقرة ١٦٤). وقوله (ان فى ذلك لآيات لقوم يعقلون ، لقوم يتفكرون)وغير ذلك . فانه يدل على المعين كالشمس التى هى آية النهار . وقال تعالى (وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آيةالنهار مبصرة لتبتغوا) — الإسراء ١٢ . (والدليل) اعممن(القياس) فان الدليل قد يكون بمعين على معين كما يستدل بالنجم وغيره من الكواكب على الكعبة . ف (الآيات) تدل على نفس الخالق سبحانه ، لا على قدر مشترك بينه وبين غيره . فان كل ما سواه مفتقر اليه نفسه فيلزم من وجوده وجود عين الخالق نفسه (١)

ونعتقد ان لاووست لو قرأ هذا لما ذهب إلى لجوء ابن تيمية إلى منطق

١ — الرد على المنطقيين ص ٣٤٤—٣٤٥ .

أرسطو وسقط سقطته الكبرى كما قدمنا بزعمه ان نظرياته لم تستغن فى الغيبيات عن منطق أرسطو !!

كيف قرر ذلك ومعاداة ابن تيمية للفلاسفة - وعلى رأسهم أرسطو - معروفة مشهورة مبسوطة فى كتبه ؟ فقد وصفه بأنه المعلم الأول صاحب هذه التعاليم الذين يسمون (المشائين) وهم أصحاب هذا المنطق اليونانى الذى وضعه أرسطو وما يتبعه من الطبيعي والالهى ، فان الفلاسفة ليسوا أمة واحـــدة لها مقالة فى العلم الالهى والطبيعي وغيرهما بل هم أصناف متفرقون وبينهم من التفرق والاختلاف مالا يحصيه إلا الله أعظم مما بين الملة الواحدة كاليهود والنصارى أضعافا مضاعفة ، فان القوم كلما بعدوا عن اتباع الرسل والكتب المنزلة كان أعظم فى تفرقهم وإختلافهم ، فإنهم يكونوا اضل كما فى الحديث الذى رواه الترمذى عن أبى إمامة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال (ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه الا أوتوا الجدل) ثم قرأ قوله تعالى (ماضربوه لك الا جدلا بل هم قوم خصمون - الزخرف ٥٨) إذ لا يحكم بين الناس فيما تنازعوا فيه إلا كتاب منزل ونبى مرسل . ولهذا قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فان تنازعتم فى شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا النساء ٥٩) . وقد أنزل مع رسله الكتاب والميزان كما قال تعالى : (لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وانزلنا الحديد فى بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب إن الله قوى عزيز - الحديد ٢٥) وقال (الله الذى أنزل الكتاب بالحق والميزان الشورى ١٧)والميزان قال كثير من المفسرين : هو (العدل) وقال بعضهم هو

ما به توزن الأمور ، وهو ما به يعرف العدل . وكذلك قالوا فى قوله(والسماء رفعها ووضع الميزان الرحمن ٧) — الأمثال المضروبة والأقيسة العقلية التى تجمع بين المتماثلات وتفرق بين المختلفات . وإذا أطلق لفظ (الكتاب) كما فى قوله (وأنزلنا معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه — (البقرة ٢١٣) دخل به الميزان ، لأن الله تعالى يبين فى كتابه من الأمثال المضروبة والمقاييس العقلية ما يعرف به الحق والباطل . وهذا كلفظ (الحكمة) تارة يقرن بـ (الكتاب) كما فى قوله(وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة — النساء١١٣) وتارة يفرد (الكتاب) كقوله (الحمد لله الذى انزل على عبده الكتاب — الكهف ١) وإذا أفرد دخلت (الحكمة) فى معناه . (١)

القياس الاسلامى والتمثيل الأرسطاليسى (مقارنة) :

ولو تجاوزنا ابن تيمية إلى غيره من علماء المسلمين لوجدنا الاختلاف البين بين القياس الاسلامى والتمثيل الارسطاليسى كما أوضح ذلك الأستاذ الدكتور النشار إذ قارن بينهما معددا أوجه الخلاف بينهما فيما يلى :— (١)

أولا : ان علماء المسلمين اعتبروا (القياس) (قياس الغائب على الشاهد)

———

١ — الرد على المنطقيين ص ٣٣٢-٣٣٣ .

١ — مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ص ٧٤ وما بعدها.

ونود أن نلفت نظر القراء الى الجهود المثمرة التى بذلها العلامة الدكتور فؤاد سزكين الحائز على جائزة الملك فيصل فى العام الماضى تقديرا لجهوده فى حقل الدراسات الاسلامية . اذ اصدر ستة مجلدات منذ بدأ نشاطه قبل ثلاثين عاما فدخل مكتبات عامة ومكتبات الجامعات فى اربعين دولة من دول العالم يتابع ويراجع ما كتب العلماء المسلمون وما كتبه عنهم العلماء غير المسلمين وهو يتابع العمل لبيان المسالك التى سلكتها أوربا فى عصر النهضه نقلا عن حضارة المسلمين ، وفقه الله وأعانه على هذا العمل الضخم الذى ينوء بحمله الرجال .

موصلا إلى اليقين بينما التمثيل الارسطاليسى يوصل فقط إلى الظن

ثانيا : ان الاصوليين ارجعوا قياسهم إلى نوع من الاستقراء العلمى الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين . أولهما : فكرة العلية أو قانون العلية – ان لكل معلول علة – أى (ان الحكم ثبت فى الأصل لعلة كذا) ثانيهما – قانون الاطراد فى وقوع الحوادث – وتفسيره ان العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة انتجت معـلولا متشـابها ، أى القطع بأن العلة (علة الأصل) موجود فى الفرع فاذا ما وجدت أنتجت نفس المعلول . فهناك اذن نظام فى الأشياء واطراد فى وقوع الحوادث .

ويستخلص من ذلك ان المسلمين أقاموا قياسهم على الفكرتين اللتين أقام جون استيوارت مل استقراءه العلمى عليهما : قانون العلية ، وقانون الاطراد فى وقوع الحوادث . ورد قياس المسلمين إلى نوع من الاستقراء العلمى يجعله مخالفا للتمثيل الارسطاليسى بل مخالفا للمنطق الارسطاليسى تمام المخالفة .

ثم أثبت أيضا ان المنهج التجريبى الاسلامى وصل إلى أوربا عن طريق أسبانيا وجامعات فرنسا – وجامعة باريس على الخصوص – كما كانت صقلية معبرا آخر ثم نقله روجر بيكون إلى إنجلترا الذى الهم بدوره فرنسيس بيكون أول تجريبى حقيقى فى العصور الحديثة ثم وجد المنهج الاسلامى كاملا فى كتابات جون استيوارت مل . يقول الدكتور النشار (ولاشك ان منهجه هو منهج العرب ولاشك أن الرجل شعر (بما فعل) انه أخذ علم المسلمين ونسبه إلى نفسه ، ومن الغريب ان نجد هذا العالم التجريبى يسف إلى حد تضمين بعض أمثلته المنطقية تشهيرا بالرسول صلى الله عليه وسلم فى كتاب (الأورجانون)

أنه يشعر أنه أخذ من كتاب أتباع هذا النبي المنهج الذى يؤدى هو وحده إلى إقامة حضارة إنسانية وعلم حقيقى . شعر أنه كان ناقلا أو منظما فى لغته لمذهب سابق عليه ، فزاغ قلمه – يقطر حقدا – إلى وضع هذه الأمثال ، تعبيرا عن مرارة نفسيه .وسواء اعترف بفضل أصحاب هذا المنهج الحقيقيين أو لم يعترف فنحن بناته الأولون وأساتذة الأنسانية فى حضارتها الحديثة) .

المصالح المرسلـــة :

بعدان وردا المؤلف نصوصا عن شيخ الاسلام ابن تيمية فى رأيه فى (المصالح المرسلة) نراه يقفز إلى نتيجة غير متصلة بما أورده من نصوص، فكان حكما أبتر . قال (ان مبدأ الحل الوسط يسمح بعدم رفض أية بدعة جديدة رفضا مسبقا وإنما يدعو إلى العمل على تهذيبها بالتوفيق بينها وبين مبادىء الشريعة العامة . وهكذا نرى ابن تيمية رغم تشدده فى نقاط معينة فى العقيدة والأخلاق ، يصل إلى درجة كبيرة من المرونة فى فكرته عن (البدعة) وهو يستخدم العرف إستخداما رحبا) ص ١٣٥

وما وصل اليه ظلم بين لشيخ الاسلام ونظرة غير صحيحة على الأطلاق ، وإذا أكمل قراءة العبارة لفهم المراد ولما حكم هذا الحكم ، إذ يقول ابن تيمية فى ذيل كلامه الذى نقله المؤلف (وربما قدم على المصالح المرسلة كلاما بخلاف النصوص وكثير منهم من أهمل مصالح يجب إعتبارها شرعا بناء على ان الشرع لم يرد بها ففوت واجبات ومستحبات أو وقع فى محظورات ومكروهات وقد يكون الشرع ورد بذلك ولم يعلمه) ثم يذهب إلى أن (القول بالمصالح المرسلة يشرع من الدين ما لم يأذن به الله . وهى تشبه من بعض

الوجوه مسألة الاستحسان والتحسين العقلى والرأى ونحو ذلك) إلى ان يقرر فى بناء النهاية ان كثيرا مما ابتدعه الناس من العقائد والأعمال من بدع أهل الكلام وأهل التصوف وأهل الرأى وأهل الملك حسبوه منفعة أو مصلحة نافعا وحقا وصوابا ولم يكن كذلك ، بل كثير من الخارجين عن الاسلام من اليهود والنصارى والمشركين والصابئين والمجوس يحسب كثير منهم ان ما هم عليه من الاعتقادات والمعاملات والعبادات مصلحة لهم فى الدين والدنيا ومنفعة لهم فقد(ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا) (وقد زين لهم سوء عملهم فرأوه حسنا) فاذا كان الأنسان يرى حسنا ما هو سىء كان استحسانه أو استصلاحه قد يكون من هذا الباب . (١)

والمقصود ان من الأمراء والسلاطين والملوك من جنحوا إلى أعمال زينها لهم بعض من يحيطون بهم زاعمين أنها كذلك تحقق منافق وتدفع أضرارا ، وهؤلاء وأولئك قد صدق عليهم كثيرا قول الله تعالى (أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا) .

والأمثلة على المصالح المرسلة — كما أوردها الدكتور محمد يوسف موسى — رحمه الله هى :—

أ— : ليس فى القرآن ولا فى سنة الرسول صلى الله عليه وسلم نص يوجب أو لايوجب كتاب الله من الصدور والصحف والرقاع التى كان محفوظا فيها ومع هذا رأى الصحابة أيام الخليفة الصديق كتابته وجمعه رعاية للمصلحة العامة بعد ان تحرج أبو بكر رضى الله عنه

---

١ — ص ٢٣—٣٤ قاعدة فى المعجزات والكرامات وأنواع خوارق العادات ، الرسائل والمسائل جـ ٥ مطبعة المنار بمصر ١٣٤٩ هـ .

أول الأمر من هذا العمل وقال كيف أفعل شيئا لم يفعله رسول الله لى الله عليه وسلم ؟ ولكن عمر ظل يراجعه حتى شرح الله صدره له .

ب ـــ : ثم جاء سيدنا عثمان ورأى إختلاف المسلمين وقد إزداد تفرقهم فى البلاد فى قراءة بعض حروف من القرآن فخشى أن يؤدى الأمر إلى إختلافهم فيه كما إختلفت اليهود والنصارى فى كتبهم فأمر بجمع القرآن فى مصحف واحد فرق منه نسخا فى الأقطار المختلفة ثم أمر بما سواه من المصاحف ذات القراءات المخالفة فحرقت.

حـ ـــ : منع سيدنا عمر رضى الله عنه اعطاء (المؤلفة قلوبهم) على الاسلام نصيبا من الصدقات والزكاة مع ما جاء عن ذلك فى القرآن وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم العملية وكان من قوله فى هذا لعيينة ابن حصن والأقرع بن حابس (ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتألفكما والاسلام يومئذ قليل وان الله قد اغنى الاسلام اذهبا فاجهدا جهدكما لارعى الله عليكما ان رعيتما) .

د ـــ : ابقاؤه رضى الله عنه أرض العراق وغيرها من البلاد التى فتحت فى عهده فى أيدى أهلها ووضع الخراج عليهم بدل توزيع أربعة أخماسها على الفاتحين أصحاب الحق فى ذلك كما هو معروف وكان هذا الصنيع توفيقا من الله ورعاية للمصلحة العامة للمسلمين .

هـ ـــ : جواز أن يفرض الامام العادل على الأغنياء من المال مالابد منه لتكثر الجند وإعداد السلاح ليكون ذلك حماية للبلاد .

و ـــ : قضاء الخلفاء الراشدين بتضمين الصناع ما يصنع عندهم من

حاجات الناس وأمتعتهم مع أنها أمانات عندهم والأمين لا يضمن ولكن سيدنا على بن أبى طالب خاف الخيانة والتقصير فقال فى هذا — لا يصلح الناس إلا ذاك» (١)

ويشترط لاعتبار المصالح المرسلة مصدرا أو اصلا من أصول التشريع فى رأى القائلين بها ثلاثة شروط هى :—

أ — : أن يكون ذلك فى مسائل المعاملات لا العبادات لأن هذه ثابتة لا تتغير بإختلاف الزمن والأحوال ولأن الله تعالى قد تعبدنا بها كما جاءت فى الكتاب والسنة .

ب — : الا تعارض هذه المصالح مقصدا من مقاصد شريعة الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ولا دليلا من أدلتها المعروفة .

حـ — : أن تكون مصالح حقيقية ضرورية للمجتمع أو على الأقل أن يكون فيها تحصيل نفع أو درء ضرر حقيقى (٢)

بعد هذه الدراسة التى حققها الدكتور محمد يوسف موسى استوفقته النصوص الواردة عن شيخ الأسلام فيما يتعلق بالمصالح المرسلة واستنتج منها على عكس لاوست تماما — تشكك ابن تيمية وتردده فيها ، معللا ذلك بأن عصره كان ذاخرا بكثير من المتصوفة وأرباب المقالات المتعددة فى الاسلام

---

١ — د . محمد يوسف موسى — ابن تيمية ص ٢١٣—٢١٤ طبعة (سلسلة أعلام العرب العدده) ١٣٨١ هـ = ١٩٦٢ م .

٢ — ص ٢١٩ محمد يوسف موسى . ابن تيمية سلسلة أعلام العرب رقم ٥ ١٣٨١ هـ = يونيو ١٩٦٢ م.

فـربما كان من أعمـالهم مالم يأذن به الله ورسـوله – صـلى الله عليـه وسلم – ولكنهم مع هذا يرونها أعمالا طيبة تحقق منافع وتدفع مضار كثيرة كما كان فيه من الأمراء والسلاطين والملوك من جنحوا إلى أعمال زينتها لهم بعض من يحيطون بهم زاعمين أنها كذلك تحقق منافع وتدفع اضرارا وهؤلاء وأولئك قد يصدق عليهم كثيرا قوله تعالى (أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا ولذلك رأى شيخ الأسلام يقف موقف المتريث ويشكك فى المصالح المرسلة ويتردد فى القول والأخذ بها إلا بعد التثبت وعن بينة ، وهو لهذا يقول بعد الفقرة الأخيرة التى نقلناها عنه (وهذا فصل عظيم .. الخ .. (١)

وإلى نفس النتيجة يصل الأستاذ الشيخ محمد أبو زهره – رحمه الله تعالى :– فيرى ان ابن تيمية يقف من المصالح وقفة متشككة لأسباب منها :–

أ – : كان بعض الصوفية يفرطون فى الأخذ بما سموه مصالح أو الهامات أو أذواقا صوفية بأن يعتبروا هذه من قبيل المصالح المرسلة ولعل منهم من يحاول أن يهدم النصوص بهذه المصالح الموهومة .

ب – : رأى ان الذين أخذوا بالمصالح دخلوا فى باب واسع من الفوضى الفكرية ولم يهتموا بأن تكون هذه المصالح وجدت ما يعارض اعتبارها من الدين أو لم يوجد .

حـ – : وجد صلة قوية بين قول بعض العلماء ان الأمور يدرك حسنها وقبحها بالعقل ، فليس الأخذ بمبدأ المصالح المرسلة إلا الحكم العقلى بأن الفعل حسن فى ذاته عقلا فيؤخذ به أو قبيح فى ذاته عقلا فيجتنب وينهى

---

١ – نفس المصدر ص ٢٢١ .

عنه وهذا طريق فكرى لا يستحسنه ابن تيمية وهو يؤدى إلى أن يشرع فى الدين مالم يأذن به الله .

د — : فى ظل هذه المصالح كان ابتداع الناس فى العقائد والأعمال وكان من هذا اتخاذها الملوك والحكام بابا للظلم وإرهاق الناس وإنزال الأذى بهم فى أموالهم وأنفسهم وقد اتخذت المصلحة سبيلا لذلك قبل الأسلام وبعده فوجب الاعتماد على المصالح الشرعية دون سواها (١)

---

١ — محمد ابو زهرة – ابن تيمية ص ٤٩٨–٤٩٩ حياته وعصره – آراؤه وفقهه ط دار الفكر العربى .

القسم الثانى :

عرض فيه المؤلف لعناصر المجتمع والدولة فتحدث عن الجماعة ثم عن الأقليات الدينية ثم ختم بالكلام عن الامامة والدولة ، وقد وفق فى فهم الوحدة الاسلامية التى تمثلها الأمة بتضامن أفرادها وارتباطها بعقيدة واحدة وشعورها بالأخوة التى تضم جموع المؤمنين منذ بعثة النبى صلى الله عليه وسلم إلى يوم القيامة فى ظل مثل أعلى واحد ، ومن أجل مصير واحد ، ولهذا كان من أهم أوار ابن تيمية معارضته الشقاق داخل الأمة حيث أضعفها وأوهن من قوة إنتشار الأسلام ، ومن كلماته الجامعة (ان يقال للرجل شكليلى أو قرفندى — يقصد أسماء الفرق والمذاهب حينذاك — والواجب على المسلم أن يقول أنا مسلم (١) وعندما سئل عن الفتوة — وهى من اصطلاحات الصوفية أجاب بالأحاديث (عليكم بالجماعة فان يد الله مع الجماعة) وقول النبى صلى الله عليه وسلم (فان الشيطان مع الواحـــد وهو من الإثنين أبعد) وقوله عليه الصلاة والسلام (من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر عايه فان من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الأسلام عن عنقه) . فالأصل الأول هو الأعتصام بحبل الله وهو من أعظم أصول الاسلام . ومما عظمت به وصية الله سبحانه وتعالى وعظمت به وصية النبى صلى الله عليه وسلم .

والأصل الثانى — أن السنة المحفوظة عن النبى صلى الله عليه وسلم فيها من السعة والخير ما يزول به الحرج ، وإنما وقعت الشبهة لأشكال بعض ذلك على الناس (٢) .

---

١ — الرسائل الكبرى ج ١ ص ٣٠٩—٣١٠ .

٢ — رسالة (خلاف الامة فى العبادات ومذاهب اهل السنة والجماعة(ص ١١٤ ، ١٢٣، ١٢٩ =

ومما لفت نظرنا فى الفصل الثانى من هذا القسم إعادة الحديث عن الأقليات الدينية ، وقد أفضنا فى الشرح فى أسباب إتخاذ موقف الحذر من بعض العناصر المناوئة ، والأسباب التى أدت لذلك (ينظر الجزء الأول وتعلقياتنا ص ١٧٩ وما بعدها) وبقيت محاولتنا تفسير الحاح المؤلف ودورانه حول الموضوع ، أهو بدافع استعداء قومه نحو المسلمين ؟ أم تعبيراً عن اللاشعور الذى تحركه النزعة الدينية فى الغرب بالتوارث من أيام الحروب الصليبية ؟

أياما كان الأمر ، فكنا نتوقع التزام لاووست بالامانة العلمية — لا سيما انه اعترف بخطورة الاقليات وموقفهم العدائى للاسلام والأشرار التى أوقعوها على المسلمين (ص ١٨١) — كنا نتوقع اعطاء القارئ الوجه الآخر للموضوع بينما حقيقة ما حدث حكاه لنا ابن كثير فى تاريخه ، فذكر فى أحداث سنة ثمان وخمسين وستمائة ان طائفة من النصارى ذهبوا الى هولاكو وأخذوا معهم هدايا وتحفا وقدموا من عنده ومعهم أمان فرمان من جهته ، ودخلوا من باب توما ومعهم صليب منصوب يحملونه على رؤس الناس وهم ينادون بشعارهم ويقولون : ظهر الدين الصحيح دين المسيح ، ويذمون دين الاسلام وأهله ومعهم أوانى فيها خمر لا يمرون على باب مسجد الا رشوا عنده خمرا وقماقم ملانة خمرا يرشون منها على وجوه الناس وثيابهم ويأمرون كل من يجتازون به فى الأزقة والاسواق أن يقوم لصليبهم الخ .... (١)

ونحن نعلم ان مثل هذه الحركات تعد من ظل القوانين الوضعية المعاصرة

= اعداد من كتاب (من هدى المدرسة السلفية) اعداد وتقديم عبدالله حجاج مطبعة التقدم . بالقاهرة ١٣٩٩ هـ = ١٩٧٩ م .

١ — البداية والنهاية جـ ١٣ ص ٢١٩ .
مكتب المعارف — بيروت مكتبة النصر — الرياض ط ١٩٦٦ م .

خلال الحروب بمثابة خيانة عظمى يقدم مرتكبوها للمحاكمة والاعدام فورا ، فلم يستكثر لاووست اتخاذ اجراءات أمن فى ظل ظروف عصيبة كان المسلمون يستهدفون فيها الى حروب طاحنة استمرت لعشرات السنين من الصليبيين والتتار ؟ !

ويبدو من وصف ابن كثير لكارثة سقوط بغداد فى ايدى التتار ، ان هناك عناصر من أهل الذمة ساعدت على دخولهم عاصمة الخلافة فكوفئت بالنجاة وسلمت من القتل ، فقد قتل التتار بوحشية وقسوة جميع من قدروا عليه من الرجال والنساء والولدان والمشايخ والكهول والشبان ودخل كثير من الناس فى الآبار واماكن الحشوش وقنى الوسخ ، وكمنوا كذلك أياما لا يظهرون وكان الجماعة من الناس يجتمعون الى الخانات ويغلقون عليهم الأبواب فتفتحها التتار اما بالكسر واما بالنار ثم يدخلون عليهم فيهربون منهم الى اعالى الأمكنة فيقتلونهم بالاسطحة حتى تجرى الميازيب من الدماء فى الازقة ، فانا لله وانا اليه راجعون . وكذلك فى المساجد والجوامع والربط ولم ينج منهم احد سوى اهل الذمة من اليهود والنصارى ومن التجأ اليهم والى دار الوزير ابن العلقمى الرافضى الخ . (١)

وعلى أية حال ، فما كنا نود الاستطراد فى مسالة الاقليات لولا عودة المؤلف الترديدها فى كتابه الثانى بعد الأول ، ومع احالتنا القارئ الى المقدمة بالجزء الأول ، فان ما يزيل اللبس ويمحو أثره اقتطاف بضعة اسطر من الرسالة القبرصية لشيخ الاسلام اذ قال فيها موجها الكلام الى ملك قبرص

١- نفس المصدر ص ٢٠٢ .

المسيحى (نحن قوم نحب الخير لكل أحد ونحب أن يجمع الله لكم خير الدنيا والآخرة ، أعظم ما عبد الله به نصيحة خلقه .. وقد عرف النصارى كلهم أنى لما خاطبت التتار فى اطلاق الأسرى ،وأطلقهم غازان فسمح باطلاق المسلمين ، قال لى لكن معنا نصارى أخذناهم من القدس فهوءلاء لا يطلقون فقلت له : بل جميع من معك من اليهود والنصارى الذين هم أهل ذمتنا ، فانانفكهم ولاندع أسيرامن أهل الملةولامن أهل الذمه وأطلقنا من النصارى من شاء الله ، فهذا عملنا واحساننا والجزاء عند الله ... (١)

وبذلك نغلق هذا الباب الذى ظل المؤلف يفتحه بمناسبة وبغير مناسبة ، وكأنه يستعدى الاقليات الذين عاشوا فى أمن وطمانينه فى رحاب النظام الاسلامى وعدله ، وهل غفل لاووست عن الفظائع التى ارتكبها قومه فى مسلمى شمال افريقيا بالمغرب والجزائر بينما كانت حوادثها ماثلة أمام عينيه وقت اشتغاله ببحثه ؟ وهل سأل نفسه عما فعلته بلاده فرنسا ببلاد المسلمين التى استعمرتها مستغلة كل الوسائل فى القمع والتنكيل والارهاب ، انها لم تكتف بالزامهم بشارات وعلامات ولكنها غيرت عقولهم وعقائدتهم فاستخدمت مثلا ولم تسلم حتى طرق التعليم لتغيير عقيدة أبناء المسلمين حتى تخدم أغراض تبشيرية. فقد كانت قسوة الاستعمار الفرنسي تظهر فى أوج صورها عندما ارادت محو شخصية الامة وعقيدتها ، فكانت مدارسها تجهد فى أن تجعل من أبناء البلاد الذين تعلمهم (سوآء كانت تلك البلاد مراكش أو مصر او ايران او الهند الصينية)اشباها لابناء فرنسا نفسها -فى المظهر واللغة وأسلوب التكفير والتعلق بفرنسا المستعمرة (٢)

---

١ — الرسالة القبرصية ص ٢٢ .

٢ — د . مصطفى خلدى — عمر فروخ — التبشير والاستعمار فى البلاد العربية ص ١١٤ — المكتبه العصرية صيدا بيروت ١٣٩٠ هـ — ١٩٧٠ م .

وتعتبر معاملة المسلمين لأهل الذمة بالمقارنة بهذه الأفعال وغيرها ، أرقى ما وصلت اليه البشرية ، ولا نتجاوز الحق ان رفعناهم الى درجة تقربهم من الملائكة »

وعالج المؤلف فى الفصل الثالث موضوع الامامة والدولة وقد رأيناه يبالغ فى عقد الصلات بين رأى ابن تيمية وموقف الخوارج مما دعانا الى تذييل صفحات هذا الفصل بتعلقاتنا لتفنيد مزاعمه .

كما لا نوافق المؤلف على استنتاجه ان ابن تيمية لم يحبذ العودة الى نظام الحكومة الاولى ، ولا الى نظام حكومة النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا أيضا الى حكومات الخلفاء الراشدين ، فان كتبه مشحونة بمدح أهل العصور المفضلة وكم كان يتمنى — كغيره من علماء المسلمين ودعاتهم — ارتقاء المسلمين الى مستواها عقائديا وتشريعيا وسياسيا واجتماعيا واخلاقيا ، ولكن الأمنيات شئ ، وتحقيق المستطاع وفقا للامكانيات بالنظر للأمر الواقع شئ آخر ، والبيئة السياسية والاجتماعية التى قدم بها المؤلف بحثه تعكس الأوضاع السيئه التى عاصرها ابن تيمية .

يقول فى هذا الموضع : (ولهذا كان معرفة أقوالهم فى العلم والدين وأعمالهم خيرا وأنفع من معرفة أقوال المتأخرين وأعمالهم فى جميع علوم الدين والجهاد وغير ذلك) (١) هذه العبارة وغيرها تشكل حجر الزاوية فى اجتهاداته وتحديد مواقفه مستندا الى النصوص ، فقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال (خلافة النبوة ثلاثون ثم تصير ملكا) وقال صلى الله عليه

---

١ — الرسائل الكبرى جـ١ ص ١٨ ، ص ٣٠٢ .

وسلم (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور فان كل بدعة ضلالة)

هذه هى حقيقة تفسير موقف ابن تيمية إذ جعل خلافة النبوة وبعدها الخلافة الراشدة هى الميزان ، يوزن به الحكومات بعدها .

ولكن هل عمل ابن تيمية حقا على استبدال نظام الخلافة بنظام أكثر صدقا وواقعية كما يذكر المؤلف ؟

اننا لا نجد ما يبرر استنتاج لاووست لهذا الرأى ، فقراءة كتب الشيخ ودراسة فتاويه تجعلنا ندرك أنه وقف مدافعا بشدة لمواجهة الشيعة والخوارج ، فقد رفضوا شرعية الخلفاء والملوك لاسباب لا مجال لسردها هنا – ولكنه الفقيه العارف بالتاريخ السياسى للمسلمين الحريص على وحدة الامة وتماسكها ، لهذا نهى عن الخروج والفتن ، فأقر لهؤلاء الملوك من بنى أمية وبنى العباس من حسنات ومنكرات ، ورأى أن لكل منهم ذنوب ومعاص لا تكون لآحاد المؤمنين ولهم أيضا من الحسنات ما ليس لآحاد المسلمين من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واقامة الحدود وجهاد العدو وايصال كثير من الحقوق الى مستحقيها ومنع كثير من الظلم واقامة كثير من العدل ، يقول ابن تيمية (وهذا بعينه هو الحكمة التى رعاها الشارع صلى الله عليه وسلم فى النهى عن الخروج على الأمراء وندب الى ترك القتال فى الفتنة ، وان كان الفاعلون لذلك يرون أن مقصودهم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لكن ، إذا لم يزل المنكر إلا بما هو أنكر منه صارت إزالته على هذا الوجه منكرا ، واذا لم يحصل المعروف إلا بمنكر مفسدته أعظم من مصلحة ذلك المعروف ، كان تحصيل ذلك المعروف على هذا الوجه منكرا .)(١)

١ – منهاج السنة جـ٢ ص ٤٢٣ .

ويرى الاستاذ محمد المبارك فى دراسته عن مدى الصلة بين آراء الخوارج موقف ابن تيمية ان الشيخ منع الخروج على حكومة تقف امام التتار والصليبيين لحماية الاسلام والمسلمين ولو اختلت كثير من الشروط والصفات التى يجب ان تتوفر للحاكم ، ثم يقول (ويبدو لنا ان ابن تيمية الثائر المجاهد هنا داعية استقرار وحكيما ينظر الى مصالح الامة العامة البعيدة والى حماية البلاد والعباد وحفظ العقيدة والدين ، وليست واقعيته هذه نوعا من المجاملة ولا التقية ، ولاالتزلف ولكنها منبعثة من صميم مصلحة الاسلام ومن اخلاص شيخ الاسلام لدينه وربه) (١)

هذا هو التفسير الصحيح لاتجاه شيخ الاسلام بين الاتجاهين المتعارضين الذى دار فيهما لاووست ، فتارة ربط بينه وبين الخوارج ، وتارة اخرى اعتبر فتاويه واجتهاداته تبريرا للأمر الواقع .

أما ما لاحظه المؤلف من اتجاه جهود ابن تيمية الى الأمراء والعلماء ، فهى ملاحظة صحيحة باعتبار هاتين الطائفتين من أولى الأمر ، فبامكانهم التغيير بفعالية أقوى ونتائج أسرع من غيرهم بالنظر الى الفئات الاجتماعية المعروفة فى عصره ، وتخصيص العلماء بالذكر لحكمة ، فهم ورثة الأنبياء ، ولم يحد ابن تيمية عن الخط العام الذى التزم به اهل السنة والجماعة ، فنرى الجوينى مثلا قبله (متوفى ٤٧٨ ه) ينصح سلطان عصره بقوله (ومما ألقيه الى المجلس السامى وجوب مراجعة العلماء فيما يأتى ويذر فانهم قدوة الأحكام وأعلام الاسلام وورثة النبوة وقادة الأمة وسادة الملة ومفاتيح الهدى ومصابيح الدجى

---

١ - محمد المبارك - آراء ابن تيمية فى الدولة ومدى تدخلها فى المجال الاقتصادى ص ٤٩ ط دار الفكر ١٩٧٠ م .

وهم على الحقيقة أصحاب الأمر استحقاقا ..) ويصل بهم الى مرتبة أعلى من السلاطين ، فيذهب الى انه اذا كان سلطان الزمان لم يبلغ مبلغ الاجتهاد (فالمتبوعون العلماء والسلطان نجدتهم وشوكتهم وقوتهم .. فعالم الزمان فى المقصود الذى نحاوله والغرض الذى نزاوله كنبي الزمان والسلطان مع العالم كملك فى زمان النبي مأمور بالانتهاء الى ما ينهيه اليه النبي) (١)

الخلافة الاسلامية مناط الوحدة :

أما عن تساؤل المؤلف عن كيفية التوفيق بين عالمية الدولة الاسلامية وما اضطر اليه ابن تيمية فى تبرير تجزئة السلطة أمام تقلبات التاريخ الذى قسمتها الى عديد من الامارات المستقلة ؟ هنا ينبغى تقرير اساس الوحدة اذ انها تكمن فى شئ آخر غير صورة الوحدة السياسية انها تكمن فى التضامن العقدى .

وعوامل الوحدة كما فهمها لاووست هى الايمان باله واحد ونبي واحد والخضوع لشريعة واحدة وأخيرا الى استخدام لغة واحدة ، وبهذه المعالم تحدت عالمية الاسلام السياسية .

ومع إدانته ابن تيمية للواقع الانقسامى الذى آل اليه المسلمون ، فقد دأب كما أسلفنا إلى الإشادة بأهل القرون الأولى ودعوة المسلمين إلى الوحدة والتماسك ، ومساندة حكامها آنذاك لانهم وقفوا لصد حروب الصليبيين والتتار ، لم يكن موقف ابن تيمية تبريراً للأمر الواقع كما فهم لاووست بقدر ماكان متابعة لعلماء السنة والجماعة فى نظريتهم فى الخروج على أئمة الجور وماينجم عنه من شرور وفتن ، كما وقف مدافعاً عن الخلافة الاسلامية فى أطوارها

---

١ - الجوينى - غياث الامم فى التياث الظلم ص ٢٧٤-٢٧٥ ط دار الدعوه بالاسكندرية ١٩٧٩م ١٤٠٠ هـ .

كلها . لقد صمدت الخلافة — وهى جوهر النظام السياسى الاسلامى — أمام محن عديدة لارتباطها بالعقيدة الاسلامية وهى مظهر وحدة المسلمين فى العالم كله ، ولذلك فإنها ظلت صامدة فى وجه أعتى المحن بعد انتقالها من المدينة المنورة إلى الكوفة ثم إلى دمشق فبغداد ثم إلى القاهرة ثم إلى القسطنطينية أخيراً ، واهتزت أوربا طرباً يوم أعلن الغاء الخلافة العثمانية لأنها كانت الرباط الوحيد الذى يجعل للعالم الاسلامى وحدته ككتلة مستقلة ، يؤيد ذلك قول البروفسور فيشر — كبير مؤرخى انجلترا فى القرن العشرين — معلقاً على إلغاء الخلافة (أن آخر مظهر من مظاهر الحروب الصليبية قد انتهى بتوقيع معاهدة لوزان سنة ١٩٢٣ ، ومن ذلك الوقت اختفى من الوجود العالم الاسلامى كحقيقة تاريخية وحلت محله وحدات سياسية اقليمية تسمى بمصر وسوريا ولبنان وفلسطين والسودان والجزائر ومراكش وتركيا الخ . وتخضع كل من هذه الوحدات السياسية لنفوذ دولة أوربية) .

أجل ، إن الخلافة تعبر عن النظام السياسى الفريد العتيد للدولة الاسلامية من بين الأنظمة التى عرفها البشر ، فقد عاش المسلمون فى ظلها بمأمن من التناثر والضياع وتحققت لهم فى كنفها الوحدة والقوة ، ففى أعصار الأزمات والنكبات كانت تجمعهم راية الخلافة ، فوحدتهم وجمعت شملهم فى عين جالوت وحطين ، والمنصورة وأمثالها ، وما نجح اليهود فى دخول القدس عام ١٩٦٧ إلا على أشلاء الخلافة الاسلامية .

ولكن لاووست كان يطعن فى الخلافة بين صفحة وأخرى ، فيذكر تارة أن الاسلام فى عهد ابن تيمية كان يمر بأول تجربة للاستعمار الأجنبى — وتارة أخرى يصف المماليك بأنهم أقلية أجنبية أضفت على الدولة واجهة

عسكرية وسياسية ، وتارة يعتبر الخلافة صورية الخ ...

وعلى أية حال فليس غمز الخلافة على هذا النحو بواسطة المؤلف جديداً علينا ، فقد دأب المستشرقون وتلاميذهم على شن الحملات على الخلافة الاسلامية ، وهى فى حقيقتها حملات ظالمة فإن سجل هذه الخلافة فى جملته (هو سجل نفخر به بين الأمم ، كان سجل حضارة انسانية راقية ، فى عصور كانت أوربا تعيش فيها فى حالة قريبة من الهمجية وكل الشعوب كانوا عبيداً يحكمهم رجال الاقطاع أو رؤساء الكنيسة الذين كانوا يحاربون العلم والتقدم أما فى العالم الاسلامى . فعلى الرغم من اتساع حدوده وتعدد دوله ، ومع عدم الالتزام التام لبعض أحكام الاسلام ـ ألا أن الروح الاسلامية العامة كانت تسير عليه وهى روح تتضمن الرحمة والعدالة والأخوة الانسانية والخوف من الله) (١) .

وماأحوجنا إلى أزالة أوضار التثقيف الغربى الذى أفسد البلاد والعباد ، وكان افساده للعقول والقلوب أشد وأقسى ، فأدخل فى مناهجنا التعليمية أفكاراً مضللة عن الخلافة الاسلامية بعامة والخلافة العثمانية بخاصة ، فصورها بصورة الاستعمار البغيض (٢) ، وحرك الغرب أذنابه كالشريف حسين وغيره مثيراً فكرة نعرة التفرقة بين العرب والترك فهولوا من سوء استخدام بعض الباشوات لسلطاتهم إزاء العرب ، فكانوا من حزب الاتحاد والترقى

---

(١) د. الريس — الاسلام والخلافة فى العصر الحديث ص ٢٨٠ منشورات العصر الحديث ١٣٩٣ هـ = ١٩٧٣ م .

(٢) ينظر كتاب الأستاذ محمد جلال كشك (ودخلت الخيل الأزهر) ناقش فيه باسهاب الزعم القائل بأن مصر كانت مستعمرة تركية ، إذ استبعد التفسير الاسلامى الذى ينفى امكانية

الذى ثبتت صلته بالماسونية — مما يرجح وجود مؤامرة لبث الكراهية بين صفوف الأمة .

وكان الغرب كله يثيرها حرباً شعواء على الخلافة بعامة والخلافة العثمانية بخاصة حتى تمكن من استعمار أراضى المسلمين وانتهاب ثرواتهم وما نجح إلا بعد القضاء على شوكة المسلمين عندما قضى على الخلافة التى جعلت منهم صفاً واحداً لا سيما فى الأزمات والكوارث . فجددت أوربا فى العصور الحديثة الحروب الصليبية بدوافعها وأحقادها ، (من أجل ذلك كانت جميع الحروب الأوربية التى شنت فيما بعد على الدولة العثمانية حروباً دينية صليبية فى أساسها ، ثم إن هذه العقلية الدينية استمرت إلى العصور الحديثة على الرغم من جميع أوجه التقدم الإنسانى والتطور العقلى البشرى واستخدم الأوروبيون كل الوسائل فى القضاء على الخلافة العثمانية لأنهم تأكدوا بالدروس المستفادة من القرون الوسطى استحالة هزيمة المسلمين كوحدة تجمعهم فى نظام سياسى واحد (أما

قيام علاقة استعمارية بين دولتين اسلاميتين أو داخل المنحد الاسلامى ، وباستخدام التفسير العلمى الشائع للتاريخ الذى لايقبل خلع صفة الاستعمار على دولة لم تحقق ثورتها الصناعية ولا استطاعت أن تبدأ مسيرتها البورجوازية — ولا كانت تجارتها تشكل نسبة يعتد بها فى التجارة المصرية بل كانت تستورد من مصر أكثر مما تصدر لها وصادراتها لمصر خامات وصادرات مصر لها سلع مصنعة نسبياً واستعانت حضارتها بالفنيين المصرية ، — سواء قبلنا هذا المفهوم أو ذاك يستحيل علينا وصف علاقة مصر وتركية بعلاقة المستعمرة بالدولة الاستعمارية فلا رؤس أموال تركية كانت مستثمرة فى مصر ولا صناعات تركية كانت تصدر منتجاتها إلى مصر ولا خامات مصرية تصدر إلى تركيا بحكم العلاقات السياسية ولا علاقة دولة متقدمة بدولة متخلفة تفضى إلى استغلال الأولى للثانية دون الحاجة إلى اخضاعها بجيش احتلال ، ولا الانتقاص من شكليات الاستقلال السياسى (ص ٣٤ ط الدار العلمية بيروت ١٣٩١هـ — ١٩٧٢)م .

غاية الدول الأجنبية من محاربة الدولة العثمانية فكانت كما يراها المبشرون أيضاً (لعل الله الرحيم يضرب الأتراك بسيف قدرته الجبارة) (١)

يمثل هذا الحقد الدفين عالج كتاب الغرب تاريخ الخلافة العثمانية ، فأثاروا فى نفوس شعوبهم الضغائن ولا زالوا يفعلون كلما سنحت الفرص ، وكان آخرها عندما اشترك الجيش التركى فى المعارك العسكرية لانقاذ المسلمين فى قبرص من اليونان والقبارصة .

ويجب فى تقييمنا لهذه الخلافة ، أن نذكر التاريخ المجيد لخلفائها الأوائل ، وأدوارهم فى نصرة الاسلام ونشر لوائه (حتى كانت الدولة العثمانية فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر — وهى تمثل الاسلام — أقوى الدول فى أوربا ، وربما فى العالم ، ولا ننسى أسماء (محمد الفاتح) الذى استولى على القسطنطينية ، والسلطان (سليمان القانونى) الذى سارت جيوشه حتى وصلت أبواب (فيينا) وغيرها . وظلت حاكمة لشرق أوربا عدة قرون.

واستمر مجد الدولة حتى أوائل القرن التاسع عشر حين جاءت (الثورة الصناعية) فى أوربا فغيرت موازين القوى فى العالم) ، ولولا أن حكامها فى العهود الأخيرة فقط عجزوا عن تطويرها لتجارى روح العصر ، ولم ينفذوا فيها مبادىء الاسلام : من الشورى والعدل والحرية والتفوق فى العالم — لظلت محتفظة بقوتها . ومع ذلك فإنها ظلت حصناً ثابتاً ومنعت غزو الاستعمار الأوربى للبلاد العربية الاسلامية حقبة طويلة .

---

(١) د عبد عبد السلام فهمى : محمد الفاتح ص ١١٥ ، ١٢٩ ط دار القلم — دمشق — بيروت ١٣٩٥ هـ — ١٩٧٥م .

وفى القسم الثالث ، تحدث عن غايات الأمة والدولة فبين المؤلف فى الفصل الأول — عند تقديمه لشعائر الاسلام — بأن غاية الأمة والدولة فى الاسلام هى تحقيق العدل بين الناس ، ويأتى هذا المفهوم فى مذهب أبن تيمية الاجتماعى والسياسى بعد (التوحيد) فى الترتيب . وهذه الغاية أكد عليها علماء أهل السنة والجماعة ، وكان مرادهم اهتمامهم باقامة الدولة فى الاسلام هى خدمة الدين التى لا تتحقق أهدافه من جعل كلمة الله تعالى هى العليا وتنفيذ شريعته وتمكين المسلمين من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلا بهذه الوسيلة الفعالة ، فما وجدت الدولة فى الاسلام إلا لخدمة الدين ، وأصبح اتفاقهم على هذا الرأى بمثابة اجماع .

والواقع أن ابن تيمية تابع علماء أهل السنة والجماعة فى أمهات المسائل التى دار حولها البحث كصفات الامام وتعيينه وخلعه وواجباته وواجبات الرعية إلى غير ذلك مما أثبتناه فى تعليقاتنا .

***

ثم أخذ لاوست فى شرح العبادات فبدأ بالصلاة ثم الزكاة فالحج ، ملقيا الضوء على الآثار الاجتماعية للعبادات كصلاة الجمعة والعيدين مبيناً دور المسجد فى الاسلام وعرض أيضاً للصيام والحج . ومع أنه أورد تفاصيل دقيقة عن شعائر الحج إلا أنه أغفل الأثر الاجتماعى فى الأمة كمؤتمر عالمى ينعقد كل عام بين المسلمين فى كافة أنحاء الأرض منخطين الحواجز المصطنعة التى يعرقل بها اعداء الاسلام وحدة الأمة ، فيناقشون مشاكلهم ويتعاونون فيما بينهم على ما فيه صالح الأمة قاطبة ، بينما لم يفته ذلك عند الحديث عن الصدقة ويعنى بها الزكاة. ووصف الجهاد كغيره من

المستشرقين بصفات أضفاها عليه بروح عدائية وأصاب فى الاستشهاد بفقرات كاملة عن ابن تيمية توضح أهمية الجهاد ومكانته بين العبادات فهو ذروة سنام الاسلام .

فى الفصل الثانى عند تناوله للحدود والتعازير عرض للعقوبات الشرعية وأثرها فى حماية المجتمع ودرء الأخطار عنه من المجرمين والمنحرفين وتحقيق الأمن بين ربوع البلاد ، فهو وقاية وسياج أمان من الجرائم قبل وقوعها ، كما أنه بمثابة تطهير للمذنبين من الجرائم التى ارتكبوها . لهذا يمثل القصاص منزلة خاصة فى التشريع الجنائى الاسلامى .

قال ابن تيمية فى كتاب الحسبة (فالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لايتم إلا بالعقوبات الشرعية ، فإن الله يزع بالسلطان مالا يزع بالقرآن) .

وكان شيخ الاسلام مقاوماً عنيفاً للمفاسد الاجتماعية والسياسية فى عصره بسبب حماية بعض الأمراء لحفنة من المذنبين لتعطيل الحدود شارحاً مسئولية الأمة عن الأوضاع المنحرفة .

فصل المؤلف الحديث عن الخمر والزنا والسرقة وقطاع الطريق .

ومن ملاحظاتنا فى الفصل الثالث عن الأموال أنه أصر أيضاً على استخدام المفردات الأجنبية فاعتبر الزكاة ضريبة دينية . ولفظ الضريبة من المفردات الأجنبية — هى من الأخطاء التى لا يجوز السكوت عليها فى رأى الأستاذ الدكتور عيسى عبده — رحمه الله — لأنها تهدم الفواصل بين المفاهيم وقد تؤدى إلى صبغ الدراسات التقليدية الأصيلة بصبغة غربية أو شرقية ، والسكوت عليها يهون من شأن ثبات المسلمين على الأصول التى لايرقى اليها الشك بحجة التطوير والتمدين والسير مع الحضارة . ويقرر بوضوح وبعبارة ثابتة قطعية أن الزكاة ليست ضريبة وأن القول بمثل ذلك

لا يجدسنداً من العقل ولا من النقل، ذلك أن الضريبة تكليف مالى يفرضه ولى الأمر بما له من سيادة وفقاً لبعض النظريات السياسية استنادا إلى العقد الاجتماعى الذى طغت فكرته على عقول المسلمين فذهب البعض إلى أن ولى الأمر شيك للممول ومن ثم يولد الايراد مثقلا بحق الشريك أو بحق السيادة أو بالالزام التعاقدى وفقاً لما ذهب اليه جان جاك روسو ، ولا شأن للاسلام بهذه الأمور التى تؤلف جزءا من السياسة الوضعية بقواعدها الكلية والجزئية ومنها الشئون المالية، فمن المسلم به أن ولى الأمر يستطيع أن يفرض تكاليف مالية بالاضافة إلى العبادات المالية الثابتة فى الاسلام كالزكاة والصدقات والكفارات ، وينبنى على ذلك أن البلد الاسلامى قد يفرض الضرائب استنادا إلى أن ولى الأمر يقدر الامانة ويحملها على النحو الذى يرضه الله ، ولكن ليست الضرائب من من الزكاة ، والزكاة ليست ضريبة بل هى عبادة مالية وهى ركن من اركان الاسلام ، ثم يفصل الفروق بين الضرائب والزكاة فيلاحظ ما يلى :—

أولا : قد نفرض الضرائب وقد تلغى وقد ترفع نسبتها من الدخل ، ويجوز أن تلغى من أساسها ، أما أحكام الزكاة فثابتة ومستديمة وتقع فى خمس شعب تكفل الفقه بشرحها .

ثانياً : وعاء الضريبة الربح ، على حين أن وعاء الزكاة رأس المال هذا فى التجارة وفى الانعام تؤخد الزكاة من رأس المال وفى الزروع تجبى الزكاة من المحاصيل ، وفى الكنوز وما فى بطن الأرض من ثروات تجبى على الثروة ، بالاضافة إلى أن مصدر التشريع الاسلامى هو الكتاب والسنة وما يضاف اليهما من مصادر ، على حين أن مصدر التشريع المالى ارادة الفرد وإن شئت فهى ارادة الحاكم .

ثالثاً : مصارف الزكاة ثابتة شرعاً وهى إن كانت منوعة إلا أن الأصل فيها أن انها سلوك ظاهرى بجد علته فى العبودية والطاعة لله جل شأنه على حين أن مصارف الضرائب قد تصلح من شأن الأمن وقد تفسد ، ونادراً ما يرعى ولى الأمر وجه الله فى توجيه مصارف الضرائب بل إن له دوافع منها تثبيت حكمه والقضاء على خصومه ومعارضيه الخ (١)

إلا أننا نضع أفكار المؤلف أمام المتخصصين فى الدراسات الاقتصادية كاعتباره أن الملكية لها وظيفة اجتماعية ، ومدى سلطة الدولة فى مصادرة الأموال ، وقد خلص لاووست إلى أن مذهب ابن تيمية الاقتصادى يتلخص فى تقييد حركة الفرد ونشاطه فى الربح والاكتساب والاستخدام لأن الاستقلال الفردى المطلق لا يحقق فائدة اجتماعية ، مقرراً فى النهاية إلى اخضاع ابن تيمية النشاط الاقتصادى لغايات سامية تنبع من العقيدة والأخلاق .

* * *

(١) د. عيسى عبده ـ الاقتصاد الاسلامى ـ مدخل ومنهاج ط١٣٩٤ هـ ـ ١٩٧٤م ص٤١-٤٣

وختاماً نقدم جزيل الشكر لكل من شارك فى وضع الكتاب بين أيدى القراء ، من الإخوة الكرام الذين عاونونا ، ونخص بالذكر الأخ الأستاذ محمد الخيال والأستاذ مصطفى شرف صاحب مطابع السفير والعاملين بها .

ونسأل الله عز وجل أن يقبل عملنا ويجعله خالصاً لوجهه ، وأن يعفو عن الزلات ويقبل التوبة عما بدا من أخطاء فالتوفيق منه سبحانة والزلل من أنفسنا ومن الشيطان .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ......

مصطفى بن محمد حلمى